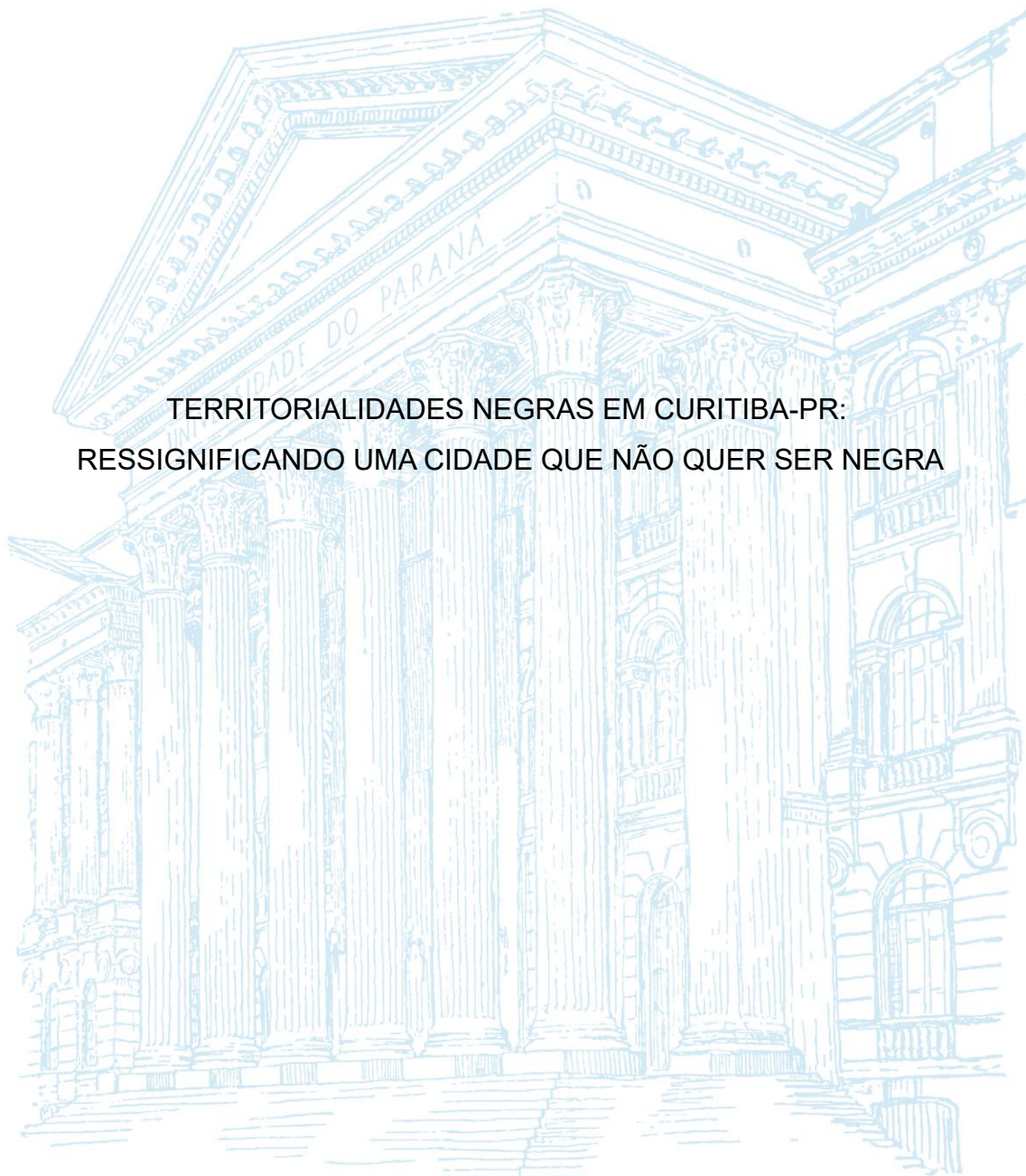


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GLAUCIA PEREIRA DO NASCIMENTO

TERRITORIALIDADES NEGRAS EM CURITIBA-PR:  
RESSIGNIFICANDO UMA CIDADE QUE NÃO QUER SER NEGRA



CURITIBA

2020

GLAUCIA PEREIRA DO NASCIMENTO

TERRITORIALIDADES NEGRAS EM CURITIBA-PR:  
RESSIGNIFICANDO UMA CIDADE QUE NÃO QUER SER NEGRA

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Geografia, no Curso de Pós-Graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Ramón Montenegro Gómez

CURITIBA

2020

Catalogação na Fonte: Sistema de Bibliotecas, UFPR  
Biblioteca de Ciência e Tecnologia

---

N244t Nascimento, Glaucia Pereira do  
Territorialidades negras em Curitiba-PR: ressignificando uma  
cidade que não quer ser negra [Recurso eletrônico] / Glaucia  
Pereira do Nascimento – Curitiba, 2020.

Dissertação - Universidade Federal do Paraná, Setor de  
Ciências a Terra, Programa de Pós-graduação em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Jorge Ramón Montenegro Gómez

1. Diáspora africana. 2. Territorialidade. 3. Cultura Política. 4.  
Ancestralidade (Negros). I. Universidade Federal do Paraná. II.  
Montenegro Gómez, Jorge Ramón. III. Título.

CDD: 305.896.

---

Bibliotecária: Roseny Rivelini Morciani CRB-9/1585.



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO GEOGRAFIA -  
40001016035P1

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em GEOGRAFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **GLAUCIA PEREIRA DO NASCIMENTO** intitulada: **TERRITORIALIDADES NEGRAS EM CURITIBA-PR: RESSIGNIFICANDO UMA CIDADE QUE NÃO QUER SER NEGRA.**, sob orientação do Prof. Dr. JORGE RAMÓN MONTENEGRO GÓMEZ, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 27 de Março de 2020.

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

31/03/2020 14:56:22.0

JORGE RAMÓN MONTENEGRO GÓMEZ

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

02/04/2020 12:10:37.0

GABRIELA ISABEL REYES ORMENO

Avaliador Externo (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - UFPR)

Assinatura Eletrônica

02/04/2020 19:49:08.0

DENILSON ARAÚJO DE OLIVEIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica

28/03/2020 11:52:13.0

ÂNGELA MASSUMI KATUTA

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)





MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO GEOGRAFIA -  
40001016035P1

**ATA Nº568**

## **ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM GEOGRAFIA**

No dia vinte e sete de março de dois mil e vinte às 09:30 horas, na sala 107, Edifício João José Bigarella, Centro Politécnico - Jardim das Américas, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **GLAUCIA PEREIRA DO NASCIMENTO**, intitulada: **TERRITORIALIDADES NEGRAS EM CURITIBA-PR: RESSIGNIFICANDO UMA CIDADE QUE NÃO QUER SER NEGRA.**, sob orientação do Prof. Dr. JORGE RAMÓN MONTENEGRO GÓMEZ. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Paraná em GEOGRAFIA, foi constituída pelos seguintes Membros: JORGE RAMÓN MONTENEGRO GÓMEZ (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), GABRIELA ISABEL REYES ORMENO (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - UFPR), DENÍLSON ARAÚJO DE OLIVEIRA (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO), ÂNGELA MASSUMI KATUTA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela **APROVAÇÃO**. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestre está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, JORGE RAMÓN MONTENEGRO GÓMEZ, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

Observações: Pela contribuição e qualidade que o trabalho oferece indicamos o mesmo para publicação na íntegra ou em forma de artigos. Esta banca ocorreu de forma remota com base na Portaria nº 36/2020 da CAPES de 19/03/2020.

CURITIBA, 27 de Março de 2020.

Assinatura Eletrônica

31/03/2020 14:56:22.0

JORGE RAMÓN MONTENEGRO GÓMEZ

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

02/04/2020 12:10:37.0

GABRIELA ISABEL REYES ORMENO

Avaliador Externo (PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - UFPR)

Assinatura Eletrônica

02/04/2020 19:49:08.0

DENÍLSON ARAÚJO DE OLIVEIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO)

Assinatura Eletrônica

28/03/2020 11:52:13.0

ÂNGELA MASSUMI KATUTA

*Dedico essa dissertação a todas e a todos  
que vieram antes de mim, minha admiração e inspiração.  
Dedico principalmente a todas as minhas ancestrais mulheres,  
minha avó Terezinha que já partiu desse mundo,  
mas segue me acompanhando, minha mãe Maria e irmã Franciele.  
Aos africanos que aqui chegaram em diáspora e aos que não chegaram.  
Aos que morreram lutando.  
A toda a comunidade negra curitibana que teve suas histórias e geo-grafias  
apagadas e aos que seguem resistindo nos dias atuais.  
As memórias de nossos ancestrais reverberam nessa pesquisa,  
minha escrita é por todos nós.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus e a toda energia ancestral que me guia e cuida.

Agradeço a minha família que é a minha base a todo o momento. Em especial, a minha mãe Maria do Carmo, minha maior inspiração de vida. Exemplo de luta, persistência, força, caráter e ser humano. Obrigada pelo esforço para que eu pudesse chegar até aqui.

A minha irmã Franciele Pereira, por todo incentivo desde sempre e por mostrar que nós, negras, podemos chegar ao topo. Sempre apostou em mim, não me deixando desistir.

A minha prima Patrícia Melo, por todo amparo e apoio, por todas as noites e madrugadas de estudo que compartilhou comigo e pelos momentos que ouviu meus desabafos de desesperos.

Ao professor orientador Jorge Ramón Montenegro Gómez, por toda a paciência com que me orientou na execução do presente trabalho e por sempre estar junto naquilo que me proponho a fazer.

Aos amigos que compreenderem as minhas ausências em decorrência do mestrado e deram todo apoio para a concretização desse processo.

A todas as companheiras e companheiros do coletivo ENCONTTRA, pela ajuda em algum momento nas revisões de texto, elaboração de mapas, compartilhamento de leituras e debates.

Ao movimento negro de Curitiba, pelo acolhimento, ajuda e aprendizados. Sem a abertura e todo o apoio, esta pesquisa não poderia ser realizada. Obrigada por terem me ensinado tanto ao longo desse ciclo. Saberes nascidos da luta, dos quais a universidade ainda tem muito a aprender com vocês.

Enfim, evito citar mais nomes por medo de me esquecer de alguém que compartilhou esse ciclo comigo, pois foram inúmeras pessoas que me fortaleceram ao longo dessa caminhada. O que posso afirmar é que a presente dissertação foi construída por várias mãos. Foram muitas conversas, ajudas e apoios ao longo desse processo, então, a todas e a todos, a minha profunda gratidão.

## **ME GRITARAM NEGRA! <sup>1</sup>**

Tinha sete anos apenas,  
apenas sete anos,  
Que sete anos!  
Não chegava nem a cinco!  
De repente umas vozes na rua  
me gritaram Negra!  
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!  
Negra!  
“Por acaso sou negra?” – me disse  
SIM!  
“Que coisa é ser negra?”  
Negra!  
E eu não sabia a triste verdade que aquilo  
escondia.  
Negra!  
E me senti negra,  
Negra!  
Como eles diziam  
Negra!  
E retrocedi  
Negra!  
Como eles queriam  
Negra!  
E odiei meus cabelos e meus lábios grossos  
e mirei apenas minha carne tostada  
E retrocedi  
Negra!  
E retrocedi...  
Negra! Negra! Negra! Negra!  
Negra! Negra! Negra!  
Negra! Negra! Negra! Negra!  
Negra! Negra! Negra! Negra!  
E passava o tempo,  
e sempre amargurada  
Continuava levando nas minhas costas  
minha pesada carga  
E como pesava!...  
Alisei o cabelo,  
Passei pó na cara,  
e entre minhas entranhas sempre ressoava a  
mesma palavra  
Negra! Negra! Negra! Negra!  
Negra! Negra! Neeegra!

Até que um dia que retrocedia, retrocedia e que  
ia cair

Negra! Negra! Negra! Negra!  
Negra! Negra! Negra! Negra!  
Negra! Negra! Negra! Negra!  
Negra! Negra! Negra!  
E daí?  
E daí?  
Negra! Sim  
Negra! Sou Negra!  
Negra! Negra!  
Negra Sou!  
Negra! Sim!  
Negra!  
Sou! Negra!  
Negra!  
Negra!  
Negra so!u  
De hoje em diante não quero  
alisar meu cabelo  
Não quero  
E vou rir daqueles,  
que por evitar – segundo eles –  
que por evitar-nos algum disabor  
Chamam aos negros de gente de cor  
E de que cor!  
NEGRA  
E como soa lindo!  
NEGRO  
E que ritmo tem!  
Negro Negro Negro Negro  
Negro Negro Negro Negro  
Negro Negro Negro Negro  
Negro Negro Negro  
Afinal  
Afinal compreendi  
AFINAL  
Já não retrocedo  
AFINAL  
E avanço segura  
AFINAL  
Avanço e espero  
AFINAL  
E bendigo aos céus porque quis Deus  
que negro azeviche fosse minha cor  
E já compreendi  
AFINAL  
Já tenho a chave!  
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

<sup>1</sup> Assistir em:

<https://www.youtube.com/watch?v=RljSb7AyPc>

## RESUMO

Curitiba é conhecida e divulgada nacionalmente como a “cidade modelo” do Brasil. A mídia sempre aponta os seus ótimos indicadores de desenvolvimento econômico e de qualidade de vida. Junto com esse discurso, é difundido o mito de não haver negras e negros na cidade. O Estado do Paraná, bem como Curitiba, sempre ocultou a existência e a participação negra na sua formação sociocultural. A capital do Estado é divulgada como um lugar que não passou por um processo escravagista e que sua construção não teve participação da população negra. Sendo assim, as histórias e geo-grafias negras permanecem na invisibilidade. Desse modo, a presente pesquisa justifica-se, pois a cidade descrita tantas vezes como possuidora de uma única especificidade étnico-racial branca, é confrontada pelo movimento negro que constrói diversas estratégias de r-existências que conformam múltiplas territorialidades negras na cidade. Ademais, identificamos que o debate de territorialidades negras contemporâneas em Curitiba ainda é pouco expressivo na geografia, podendo, portanto, ainda ser ampliada a discussão da dimensão espacial e racial curitibana. Deste modo, o objetivo da pesquisa é identificar as territorialidades negras na cidade de Curitiba e analisar as diferentes estratégias de constituição e manutenção de processos de r-existências nesses territórios. Para tal, a metodologia desenvolvida foi levantamentos documentais (jornais e arquivo público), levantamentos bibliográficos e pesquisa ação participativa através da realização de campos e entrevistas. Ao longo da pesquisa pudemos verificar em um primeiro momento através da recuperação de histórias e geo-grafias negras, que a luta da comunidade negra sempre existiu. Evidenciamos diversos exemplos de protagonismos e multiplicidades de formas organizativas que ocorreram ao longo dos anos na cidade, até mesmo no período escravagista. Posteriormente, apontamos que Curitiba se constituiu como uma cidade racializada que estabeleceu uma seletividade e marginalização espacial a determinados grupos e, frente a isso, as territorialidades negras são conformadas e tornam-se um local de fortalecimento de (re)construção identitária. Dentro do conjunto de elementos que foram observados nessas territorialidades, três elementos constitutivos principais foram destacados: a ancestralidade e memória, estética afrodiaspórica e cultura política negra. Por fim, constatamos que o movimento negro ressignifica os discursos e representações da “capital mais europeia do Brasil” dando-lhe outro sentido de cidade. Ademais, apontamos que as territorialidades negras são dinâmicas, múltiplas e complexas e que o movimento negro vem realizando uma politização da cultura, da estética, do corpo, da ancestralidade, entre outras dimensões, rompendo com as visões negativas e de inferioridade, atribuindo outros significados positivos a sua identidade.

**Palavras-chave:** Inviabilização Negra. Territorialidade. R-existência.  
Estética Afrodiaspórica. Ancestralidade. Cultura Política.

## ABSTRACT

Curitiba is known and publicized nationally as the “model city” of Brazil. The media always points out its excellent indicators of economic development and quality of life. Along with this speech, the myth spreads that there are no black women in the city. The State of Paraná, as Curitiba, has always hidden the existence and participation of black people in their socio-cultural formation. The state capital is announced as a place that did not go through the slavery process and that its construction did not count on the participation of the black population. As such, black histories and geographies remain invisible. Thus, the present research is justified, since the city so often described as having a single white ethnic-racial specificity, is faced with the black movement that builds several strategies of r-existence that conform the multiple black territorialities in the city. In addition, we identified that the debate on contemporary black territorialities in Curitiba is still not very significant in geography and, therefore, the discussion on the spacial and racial dimension of Curitiba can still be expanded. In this way, the objective of the research is to identify the black territorialities in the city of Curitiba and to analyze the different strategies of constitution and maintenance of processes of re-existences in these territories. To this end, the methodology developed was documentary surveys (newspapers and public archives), bibliographic surveys and participatory action research through the realization of fields and interviews. Throughout the research we were able to verify, at first, through the recovery of black histories and geographies, that the struggle of the black community has always existed. We show several examples of protagonism and multiplicity of organizational forms that occurred over the years in the city, even during the slavery period. Subsequently, we pointed out that Curitiba was constituted as a racialized city that established a selectivity and spatial marginalization to certain groups and, in face of this, black territorialities are shaped and become a place of strengthening identity (re) construction. Within the set of elements that were observed in these territorialities, three main constitutive elements were highlighted: ancestry and memory, aphrodisporic aesthetics and black political culture. Finally, we find that the black movement gives new meaning to the speeches and representations of the “most European capital of Brazil”, giving it another sense of the city. Furthermore, we point out that black territorialities are dynamic, multiple and complex and that the black movement has been politicizing culture, aesthetics, the body, ancestry, among other dimensions, breaking with negative and inferior views, attributing other positive meanings to your identity.

**Keywords:** Black Unviability. Territoriality. R-existence. Aphrodisporic Aesthetics. Ancestrality. Political Culture.

## LISTA DE FOTOS

FOTO 1 – ARCADEA DO PELOURINHO - PAÇO DA LIBERDADE.....	59
FOTO 2 – JORNAL NOTICIANDO A SOCIEDADE 13 DE MAIO.....	76
FOTO 3 – JORNAL NOTICIANDO AS PRÁTICAS AFRO RELIGIOSAS (1900).....	78
FOTO 4 –JORNAL DENUNCIANDO AS PRÁTICAS AFRO RELIGIOSAS NA CIDADE DE CURITIBA (1929) .....	79
FOTO 5 – NOTÍCIA DO GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA NO JORNAL...	82
FOTO 6 – NOTÍCIA SHOW AFRODISIACO, NO TEATRO DE BOLSO.....	83
FOTO 7 – COLETIVO PRONEGRO .....	85
FOTO 8 – NOTÍCIA CONCURSO MISS PALMARES .....	87
FOTO 9 – DIVULGAÇÃO DO ENCONTRO NACIONAL DE ENTIDADES NEGRAS.....	89
FOTO 10 – MANIFESTAÇÃO DO GRUPO CONSCIÊNCIA SUBURBANA.....	90
FOTO 11 – DALZIRA MARIA APARECIDA A IYAGUNÃ DALZIRA OU YÁ.....	95
FOTO 12 – VERA LÚCIA DE PAULA PAIXÃO.....	100
FOTO 13 – APRESENTAÇÃO DO GRUPO KA-NAOMBO.....	101
FOTO 14 – DESFILE MISS PALMARES.....	103
FOTO 15 – MINISTRAÇÃO DE AULA CURSINHO AFRO – ACNAP.....	104
FOTO 16 – DIRLEIA APARECIDA MATIAS.....	106
FOTO 17 – DESFILE BALUARTE NEGRO.....	109
FOTO 18 – TÂNIA APARECIDA LOPES.....	110
FOTO 19 – MARLI TEIXEIRA LEITE.....	115
FOTO 20 – PRAÇA ZUMBI DOS PALMARES.....	140
FOTO 21 – ENSAIO GRUPO KA-NAOMBO.....	148
FOTO 22 – ATIVIDADE “QUINTA PRETA DO MÊS DE AGOSTO’ – NEAB.....	151
FOTO 23 – OFICINA REDE DE MULHERES NEGRAS.....	155
FOTO 24 – SALÃO DEBY TRANÇAS.....	160
FOTO 25 – LAVAGEM DAS ESCADARIAS.....	165
FOTO 26 – FINALIZAÇÃO DO CORTEJO DA LAVAGEM GAMELEIRAS SAGRADAS.....	166



FOTO 27 – CORTEJO AFOXÉ CURITIBA.....	168
FOTO 28 – ENSAIO AFOXÉ – QUINTAL DA MARIA.....	169
FOTO 29 – RODA DE RUA.....	171
FOTO 30 – UM BAILE BOM.....	176
FOTO 31 – OFICINA ENCRUZILHAR DO PONTES MÓVEIS.....	179
FOTO 32 – OFICINA COM AS CRIANÇAS – MARCHA DO ORGULHO CRESPO.....	182
FOTO 33 – MARCHA DO ORGULHO CRESPO – RUA XV.....	184
FOTO 34 – ENCONTRO DA NEGRITUDE - VILA TORRES.....	188
FOTO 35 – VENDA DE ROUPAS - FEIRA AFROEMPREENDEDORISMO.....	191
FOTO 36 – II ENCONTRO JUVENTUDE AFRO FEIRA AFROEMPREENDEDORISMO.....	192
FOTO 37 – CORTEJO DE CARNAVAL RUA SÃO FRANCISCO.....	196
FOTO 38 – CURSINHO UBUNTU.....	205
FOTO 39 – REFERÊNCIA AO ORIXÁ NOS MOVIMENTOS DA DANÇA AFRO.....	250
FOTO 40 – TURBANTE SIMBOLIZANDO O ORÍ.....	253
FOTO 41 – BUSTO DO TIRADENTES LOCALIZADO DA PRAÇA TIRADENTES.....	258
FOTO 42 – PLACA EM HOMENAGEM A POPULAÇÃO NEGRA CURITIBANA.....	259
FOTO 43 – TRANÇAS SALÃO DEBY TRANÇAS.....	269

## LISTA DE IMAGENS

IMAGEM 1 – CIDADE DE CURITIBA PINTADA POR DEBRET 1827.....	51
IMAGEM 2 – CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS AFRICANOS E AFRODESCENDENTES LIVRES E ESCRAVOS.....	62
IMAGEM 3 – CÓDIGO DE POSTURAS CURITIBA – 1912.....	125
IMAGEM 4 – PROGRAMAÇÃO XII OFICINA GÊNERO E RAÇA – REDE DE MULHERES NEGRAS.....	155
IMAGEM 5 – DIVULGAÇÃO DO EVENTO UM BAILE BOM.....	175
IMAGEM 6 – PROGRAMAÇÃO DA MARCHA DO ORGULHO CRESPO.....	182
IMAGEM 7 – PANFLETO DE CHAMADA PARA O CARNAVAL VILA TORRES.....	195
IMAGEM 8 – JORNAL DE DIVULGAÇÃO DO PRIMEIRO FESTIVAL DA VILA TORRES.....	196
IMAGEM 9 – SÍMBOLO ADINKA.....	262
IMAGEM 10 – CANAL PARA CUIDADOS DA ESTÉTICA NEGRA.....	267

## LISTA DE TABELAS

TABELA 1 – CAMPOS REALIZADOS DURANTE A PESQUISA.....	39
TABELA 2 – POPULAÇÃO DE CURITIBA – 1798 A 1872.....	52
TABELA 3 – PROGRAMAÇÃO FESTA DO ROSÁRIO.....	130
TABELA 4 – PONTOS DE PRÁTICA DE CAPOEIRA EM CURITIBA.....	172
TABELA 5 – ESTRATÉGIAS TERRITORIAIS.....	207
TABELA 6 – ELEMENTOS COMUNS EM TERRITÓRIOS NEGROS DE CURITIBA...	244
TABELA 7 – MÚSICAS TEMAS DO BLOCO AFROPRETINHOSIDADE.....	277

## LISTA DE MAPAS

MAPA 1 - TRAJETO LINHA PRETA CURITIBA .....	55
MAPA 2 - DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO BRANCA E NEGRA NA CIDADE DE CURITIBA.....	133
MAPA 3 - PERCENTUAL POPULAÇÃO NEGRA CURITIBA .....	134
MAPA 4 - RENDIMENTO MENSAL MEDIANO DOS DOMICÍLIOS PARTICULARES.....	136
MAPA 5 - LINHA TURISMO CURITIBA.....	138
MAPA 6 - TRAJETO LINHA TURISMO NA CIDADE DE CURITIBA.....	139
MAPA 7 - ENCONTRO DA NEGRITUDE .....	187
MAPA 8 - TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA NEGRA NA CIDADE DE CURITIBA .....	209
MAPA 9 - CARTOGRAMA TERRITORIALIDADES NEGRAS – CENTRO E SÃO FRANCISCO.....	210

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

MNU	- Movimento Negro Unificado
não p.	- Não paginado
GRUCON	- Grupo de União e Consciência Negra
ENCONTTRA	- Coletivo de Estudos sobre Conflitos pelo Território e pela Terra
APRONEGRO	- Associação Beneficente do Povo Negro
ACNAP	- Associação Cultural de Negritude e Ação Popular
ENEN	- Reunião preparatória para o primeiro Encontro Nacional de Entidades Negras
IPAD	- Instituto de Pesquisa da Afrodescendência
CEFURIA	- Centro de Formação Urbano Rural Irmã Araújo
SINAPIR	- Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial
PPU	- Plano Preliminar de Urbanismo
NEAB-UFPR	- Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Paraná

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>18</b>
<b>2</b>	<b>A LUTA NEGRA NA CIDADE DE CURITIBA: CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE UMA RELAÇÃO SOCIAL E ESPACIAL CONFLITUOSA.....</b>	<b>47</b>
2.1	A RESISTÊNCIA NEGRA DURANTE E PÓS ABOLIÇÃO DA ESCRAVIDÃO ..	49
2.2	A GEOGRAFICIDADE NEGRA NA CIDADE DE CURITIBA: MEMÓRIAS, HISTÓRIAS E LUTAS.....	93
<b>3</b>	<b>GEO-GRAFIAS NEGRAS DO PRESENTE NA CIDADE DE CURITIBA: AS R-EXISTÊNCIAS FRENTE AO ESPAÇO URBANO SEGREGADO.....</b>	<b>121</b>
3.1	A SEGREGAÇÃO DO ESPAÇO DE BASE RACIAL EM CURITIBA.....	122
3.2	OS REPERTÓRIOS DE AÇÃO DO MOVIMENTO NEGRO EM SEUS TERRITÓRIOS.....	145
3.3	A TERRITORIALIDADE NEGRA E A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA.....	213
<b>4</b>	<b>ELEMENTOS FORMADORES DAS TERRITORIALIDADES NEGRAS CURITIBANAS.....</b>	<b>244</b>
4.1	SEGUIR O PRECEITO, SALVAR O RESPEITO, GUARDAR O SEGREDO E MANTER O AXÉ": ANCESTRALIDADE E MEMÓRIA NEGRA.....	245
4.2	ESTÉTICA AFRODIASPÓRICA: UM CORPO-IDENTIDADE.....	262
4.3	CULTURA NEGRA E POLÍTICA CONSTITUEM PRÁTICAS E PERSPECTIVAS ANTAGÔNICAS?.....	273
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>282</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>288</b>
	<b>ANEXO A – MAPA OCUPAÇÕES NA CIDADE DE CURITIBA.....</b>	<b>301</b>
	<b>ANEXO B – MAPA SETORES ESPECIAIS DE HABITAÇÃO DE INTERESSE SOCIAL .....</b>	<b>302</b>
	<b>ANEXO C – MAPA HOMICÍDIOS POR LOCAL DE OCORRÊNCIA.....</b>	<b>303</b>
	<b>ANEXO D – MAPA HOMICÍDIOS NA CIDADE DE CURITIBA .....</b>	<b>304</b>

<b>ANEXO E – MAPA CONFRONTO COM A POLÍCIA NA CIDADE DE CURITIBA .....</b>	<b>305</b>
<b>ANEXO F – MAPA QUANTITATIVO DE VÍTIMAS DE HOMICÍDIO DOLOSO JANEIRO A DEZEMBRO DE 2019 – CURITIBA/PR – 2010.....</b>	<b>306</b>



## 1 INTRODUÇÃO

*“E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos) que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa”*

Lélia Gonzalez (1984)

A frase transcrita é de uma das maiores referências do feminismo negro, a pensadora Lélia Gonzalez, autora da obra *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984). A sociedade brasileira permeada pelo racismo situa negros e negras em um contexto de silenciamento e invisibilização. Ela nos convida a assumirmos o ato de falar/reivindicar o direito à fala, sair da margem e ir ao centro para descortinar as diversas situações de opressão e produzir conhecimento a partir de uma perspectiva contada por nós mesmas, negras e negros.

Nesse sentido, Grada Kilomba (2016) aponta que a academia é um espaço branco, onde o privilégio de falar tem sido negado aos grupos negros. Esses grupos aparecem historicamente como objetos e não sujeitos. São inferiorizados, criminalizados, sexualizados, desumanizados. “Nesse sentido, a academia não é nem um espaço neutro, nem simplesmente um espaço de conhecimento e inteligência, de ciência e compreensão; a academia é também um espaço de V-I-O-L-Ê-N-C-I-A.” (KILOMBA, 2016, p. 2).

Em geral, o que escrevemos nesses ambientes sobre questões raciais é sistematicamente desqualificado e classificado como algo subjetivo, específico, emocional, baseado em nossas experiências pessoais, ou seja, nossos discursos são localizados como não científicos (KILOMBA, 2016). Os grupos que possuem o privilégio social possuem também o epistêmico (RIBEIRO, 2017), logo, aquilo que é posto hegemonicamente como científico, universal, objetivo e racional é o modelo de ciência branca, heterossexual, moderna, cristã e ocidental.

Compartilhando da crítica de Kilomba (2016), não acredito no distanciamento científico. Não existem teorizações neutras, pois toda teoria é escrita por alguém, que se encontra localizado em algum lugar e classe social. Quando a hegemonia branca afirma uma teoria como sendo neutra, não reconhece que também fala de um lugar específico, não sendo possível ser neutro/objetivo.

Minha vida acadêmica não está dissociada da militância. Nesse sentido, a leitura de Grada Kilomba (2016) me provoca a realizarmos a construção de uma nova epistemologia que assuma nossas presenças no discurso acadêmico e o pessoal como parte do discurso acadêmico. Por isso, a importância de nos posicionarmos como sujeitos. Eu, Glaucia Pereira do Nascimento, filha da Dona Maria do Carmo, falo a partir de uma posição: a de mulher, negra, acadêmica e militante, por isso, essa pesquisa também se dá a partir de uma escrevivência, minha trajetória socioespacial está entrelaçada à minha escrita (EVARISTO, 2005). Assim, entendendo também que a dissertação é construída desde as experiências vivenciadas, é falar desde o sentir os atravessamentos racistas da minha vida.

O espaço acadêmico como uma dimensão de poder, e pela forma como foi construído, estabelece posições hierarquizadas e impõe quais indivíduos/grupos podem ou não falar. Essa organização leva ao questionamento de que: se quando falamos irracionalizam nossos conhecimentos, os apontam como algo não válido e isso, muitas vezes, nos faz desacreditar da nossa importância acadêmica. Ora, então quem pode falar? O que é permitido falar? O que é legitimado?

Conforme aponta Djamila Ribeiro (2017), lugar de fala não se refere ao ato de emitir palavras. Lugar de fala está relacionado à localização de poder dentro da estrutura, ou seja, faz referência à localidade social. A estrutura de poder dominante inviabiliza a fala de determinados grupos e, inseridos nessa matriz de dominação, negros e negras são impedidos de estar em determinados espaços. Em outras palavras: o lugar social no qual determinados grupos estão inseridos pode permitir ou não o acesso a oportunidades, pois estamos introduzidos em um sistema racista.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A geógrafa Azevedo (2019) realiza um debate do Lugar de fala dentro do contexto geográfico,

Nesse contexto, Silvio Almeida (2018) entende que existem três teorias principais sobre o racismo. A primeira está ligada a uma teoria individualista, que vê o racismo como uma patologia, como uma manifestação individual. Nesse caso, o racismo praticado com indivíduos que pertencem a grupos sociais identificados por características físicas ou culturais é uma patologia social. O racismo é visto como uma manifestação de um desarranjo social, mas que se reflete em ato individual. Dessa forma, um indivíduo ou grupo que são racistas são grupos de indivíduos criminosos ou com problemas psicológicos.

Nessa visão, o problema não é a sociedade que é racista ou o Estado, mas os indivíduos que nos seus atos não têm capacidade de se conter e são preconceituosos. Logo, se entendermos o racismo como algo individual, isso também leva a um tratamento diferente do problema como a abordagem via direito penal, civil, indenizações ou/e tratamento psicológico, ou psiquiátrico.

A segunda teoria compreende o racismo como institucional. O racismo é resultado de um mau funcionamento das instituições, complexos sociais em que são formados os indivíduos para que eles correspondam a certo modo de vida e reproduzam certos processos que ali dentro aprenderam, como, por exemplo, a escola. Quando um sujeito é racista, não é uma indagação apenas do indivíduo, mas é um problema institucional.

A instituição reproduz padrões discriminatórios e os sujeitos que ali estão também

---

evidenciando as possíveis aproximações e distanciamentos entre o conceito de Lugar de fala e o de Lugar. O entendimento desse conceito no contexto da geografia pode ser compreendido para além de uma localização na estrutura de poder e prática discursiva (campo da análise do discurso) como traçado por Ribeiro (2017). A geógrafa realiza uma reconfiguração do desenvolvimento conceitual de Lugar de fala ampliando a capacidade analítica do termo pensando a partir da geografia, mostrando que as relações sociais que se construíram historicamente diante do contexto colonialista vão para além do lócus de enunciação. O apagamento e a violência presente na legitimação discursiva são materializados nas relações espaciais, resultando em experiências distintas aos grupos diante dessa matriz de dominação e hierarquização, visto que a formação social dos grupos e indivíduos está diretamente ligada à formação espacial deles. Em outras palavras, o Lugar de fala pode ser geográfico à medida em que, conforme um dos exemplos utilizados pela autora, a corporeidade e corpo podem ser pensados como dimensões para a compreensão da produção socioespacial. AZEVEDO, L. C. L. **Corpos no mundo: A geograficidade do conceito de lugar de fala.** Revista Terra Livre, v. 01, p. 604-624, 2019.

se tornam indivíduos que discriminam certos grupos. Consequentemente, para solucionar o problema tem que ser resolvido o funcionamento da instituição. Como exemplo para combater esse processo está a implementação das ações afirmativas, políticas que podem desnaturalizar o racismo como procedimentos dinâmicos nas instituições.

Por fim, a terceira teoria, com a qual também compactuamos, vê o racismo como estrutural. A sociedade, tal como é arranjada, reproduz tanto na vida dos sujeitos como nas instituições parâmetros de discriminação raciais. Isso quer dizer que, na política, na economia, ou nas relações entre os sujeitos, o racismo se naturaliza e normaliza como parte integrante do processo social. Os grupos brancos que ganham mais que os negros passam por um processo histórico de naturalização, ou seja, a sociedade vê as desigualdades como problemas de falta de estudos e oportunidades de vida, mas nunca como derivados de uma estrutura racista.<sup>3</sup> O racismo que se estruturou nas instituições e sujeitos é sim algo de uma maior complexidade, é estrutural.

Nessa perspectiva, Almeida (2018, p. 38) aponta que:

Em resumo: o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. (ALMEIDA, 2018, p.38)

Assim, conforme questiona Santos (2018), de que maneira o racismo, sendo ele estrutural, se imbrica no território e quais as geografias decorrentes disso? Nas palavras do autor,

“[...] de que maneira os frutos do racismo, enquanto sistema de dominação (as assimetrias, as discriminações, as subjetividades, etc), incidem no espaço criando formas, significados, influenciando comportamentos? Quais as geografias do racismo?” (SANTOS, 2018, p.43).

---

<sup>3</sup> O autor aponta ainda o Estado como elemento fundamental para reproduzir esse comportamento. Afirma que o mesmo é colonial e diversos exemplos na história apontam para isso: o colonialismo através da escravidão, a segregação racial dos Estados Unidos como projeto de Estado, leis, normas, a discriminação como norma jurídica, o Apartheid na África do Sul e juízes nazistas membros do Judiciário nazista na República Federal da Alemanha. (ALMEIDA, 2018).

Para entendermos a geografia do racismo no caso brasileiro, o primeiro ponto é compreender que estamos falando da construção espacial de uma sociedade com um passado colonial e escravista, que possui o racismo como marca. Sendo o racismo um sistema de dominação e exploração, esse sistema condiciona a complexidade nas espacializações, estabelecendo uma organização do espaço (OLIVEIRA, 2019; SANTOS, 2002), ou seja, o legado histórico do país teceu formas espaciais no atual contexto brasileiro: um arranjo racista.

Esse sistema-mundo-colonial (GROSFOGUEL, 2010) fundamentado na raça estabelece classificações que trazem experiências diferenciadas para grupos e um apagamento das inscrições das heranças negras no espaço (o que vem do passado e permanece no presente). O racismo enquanto sistema é um eixo constitutivo no espaço e as relações raciais se dão no, com e a partir do espaço. A raça é, portanto, fruto de uma condição histórica que estabelece poder e uma ordem.

Mas conforme aponta Gonzalez (1988) sobre o processo de formação do Brasil, vivemos um processo de racismo de *denegação*, ou seja, a sociedade brasileira nega a existência do racismo, embora ele exista. Todo mundo sabe que existe, mas ninguém acha que é racista! Ainda como bem aponta a autora, o racismo de denegação é sustentado e fortemente difundido pelas teorias da miscigenação, da assimilação e da democracia racial.

Essas teorias dominantes historicamente foram construídas sobre um discurso de harmonia/igualdade das três raças brasileiras e por isso existiria a impossibilidade do racismo no país. Ora, bem como lembra Domingues (2005), a democracia racial significa “[...] sem barreiras legais ou institucionais para a igualdade racial, e um sistema racial desprovido de qualquer manifestação de preconceito ou discriminação” (p.1). Assim o Brasil é vendido. As forças hegemônicas buscam negar essas formas de dominação e princípios classificatórios.

No caso brasileiro, isso ocorre através da mobilização do mito da democracia racial, ou seja, é difundida a ideia de que, ao contrário dos Estados Unidos e África do Sul, que criaram políticas segregacionistas, as relações de raça no Brasil são harmoniosas. Esse mito é historicamente contestado pelo movimento negro que

denuncia o Brasil como um país racista e seu discurso de igualdade nada mais é do que uma forma de invisibilizar os fenômenos raciais, minimizar/apagar conflitos, bem como desqualificar as resistências negras (SANTOS, 2018).

Embora se tente negar, o Brasil é um país de formação colonial e tem em sua gênese um dos processos mais desumanos da história: a escravidão (durou mais de trezentos anos). Aqui chegaram aproximadamente 5 milhões de africanos escravizados de estimados 12,5 milhões, cerca de 40% do total de africanos escravizados que embarcaram para o denominado “Novo Mundo” (que de novo não tinha nada, visto que aqui já habitavam os indígenas), configurando o Brasil com o maior território escravista da América (GOMES, 2019)<sup>4</sup>.

Esse processo colonialista estabeleceu um conjunto de racialização que se faz presente na atual configuração da sociedade, moldando padrões e comportamentos das relações raciais na apropriação e uso do espaço. Essa nova configuração de poder que vivemos nos dias atuais autoriza e legitima opressões e violências sobre os grupos negros (entre outros grupos subalternizados), postos como inferiores e marginalizados (SOUZA, 2017) e esse sistema, a colonialidade, complexificou as interações raciais e a forma como a construção social da raça se articula no espaço.

As teorias difundidas do país que negam tal processo constituem expressões do imaginário social brasileiro que criam um ambiente que não evidencia o racismo e suas consequências para a população negra. Em outras palavras, impõem e mantêm a população negra em lugares de subordinação e (re)produzem privilégios para os grupos brancos. Ora, não se combate aquilo que não existe, e se não há racismo no Brasil, por que criar mecanismos para combatê-lo?

Dentre as mais diversas manifestações do racismo, Ribeiro (2017) nos instiga a

---

<sup>4</sup> Saíram da África 12,5 milhões de pessoas embarcadas em navios negreiros: 10,7 milhões desembarcaram e 1,8 milhão morreram na travessia. Dividindo esse número pelos dias, eram 14 cadáveres, em média, lançados ao mar todos os dias, ao longo de 350 anos. O autor fala que nesse período a rota do cardume de tubarões se modificou no oceano Atlântico. A quantidade de corpos lançados ao mar era tanta que os animais passaram a seguir os navios esperando cadáveres serem jogados (GOMES, 2019).

entender essas circunstâncias históricas presentes na legitimação discursiva e a refutar a ideia de que não existe hierarquia do Lugar de fala. Ninguém parte do mesmo lugar de legitimação de discurso e nem todos/todas têm o direito igual de fala. Nesse sentido, ela me provoca a pensar: qual o lugar social que ocupo a partir da matriz de dominação? Qual é a relação de invisibilidade, de desqualificação, que enfrento?

Essas indagações surgem porque cada indivíduo possui uma localização social nas relações de poder que lhe proporcionará experiências distintas. A minha localização social de mulher negra resulta muitas vezes em barreiras que restringem diversas oportunidades. É justamente nesse sentido que em minha trajetória acadêmica eu sempre tive a certeza de que as minhas pesquisas deveriam teorizar realidades invisibilizadas e contrapor a produção científica hegemônica, marcadamente branca, que validam determinados discursos e negam outros dentro desse sistema capitalista racista.

Entendo que o debate sobre racismo não deve ser exclusividade de pessoas negras. Pessoas não negras também podem falar sobre o racismo, mas partindo de outro lugar (RIBEIRO, 2017). Todavia, sei também que muitas pesquisas que envolvem temáticas raciais e que são pautadas na academia só se realizam porque são impulsionadas a partir de pessoas negras. Se eu não falar sobre determinadas questões, teremos uma oportunidade a menos de insistir na necessidade desse debate no ambiente acadêmico. Até mesmo porque, como sabemos, apesar dos avanços das políticas afirmativas, o acesso da população negra ao ensino superior é baixo em comparação ao grupo branco. Acredito então que falar da questão racial é um compromisso político.

Minha aproximação com discussões raciais ocorreu ainda na minha juventude, no ensino médio. Nesse momento, comecei a entender as lutas políticas do movimento negro e a participar dos mais variados espaços de discussões na cidade de Curitiba. Mesmo não participando organicamente de uma única organização, vivenciei diversos espaços de encontros de mulheres negras, da juventude, grupos de dança afro e manifestações pela cidade que foram importantes para a minha construção e afirmação como negra.

Quando entrei na universidade, já com esse meu envolvimento com o tema do racismo, a territorialização das resistências negras sob o meu olhar e as propostas de



temas de pesquisas foram sendo construídas nesse sentido. Dentre as inúmeras formas de resistência da população negra, ingressei na temática quilombola nos trabalhos finais do curso de graduação em Geografia.

O meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) de bacharelado se propôs a analisar o processo de expansão urbana sobre uma comunidade quilombola, expondo especialmente como agente de conflito a pressão imobiliária e a intervenção do Poder Público que, juntos, atuavam no avanço de loteamento de casas e condomínios nas terras quilombolas.

Ademais, foi evidenciado que, longe de serem reminiscências históricas, essas comunidades estão vivas e organizam-se politicamente através de associações, participação em espaços políticos, de uma escola quilombola, de festas e demais práticas frente às forças antagônicas existentes em defesa do seu território tradicionalmente ocupado. Elas contestam a lógica imposta de um território homogeneizado que atende às forças do capital e mostram que existe outra possibilidade de apropriação do espaço.

No Trabalho de Conclusão de Curso na licenciatura, analisei a presença do conteúdo sobre quilombo nos livros didáticos de geografia dos 7º anos, nas cinco coleções mais utilizadas no Estado do Paraná no ano de 2017. Apontei que ainda se percebe que os materiais didáticos adotados na educação escolar possuem concepções simplistas e homogêneas sobre os quilombos. Em sua maioria, apenas trazem uma perspectiva de formação socioterritorial ligada à fuga-isolamento que dificulta a compreensão mais ampliada sobre as comunidades quilombolas na contemporaneidade e sem mostrar as consequências atuais do processo escravagista para essas populações.

Quando ingressei na pós-graduação, meu projeto inicial da pesquisa do mestrado era, na origem, um desdobramento das discussões realizadas durante a graduação. Nas considerações finais desses trabalhos surgiram várias questões que não consegui responder por escassez de informações sobre o assunto, em específico, sobre as comunidades quilombolas em área urbana. Como esses sujeitos estavam espacializados pelo território brasileiro? Quais conflitos vivenciados por esses sujeitos em áreas urbanas? Quais particularidades e similaridades vivenciadas com quilombos em áreas

rurais? Desse modo, percebi que era pertinente propor um debate sobre o negro em condição de quilombo urbano.

Essa proposta inicial tinha como objetivo analisar como as políticas públicas poderiam contribuir para a proteção cultural e urbanística de um quilombo em concreto: o Quilombo Urbano Areal localizado em Porto Alegre. No decorrer do mestrado, com as discussões com o orientador/grupo de pesquisa, cursando várias disciplinas ao redor da temática e ampliando o leque de leituras, fui observando alguns limites da proposta inicial.

O primeiro foi que seria necessário realizar diversos campos em uma comunidade distante e sem relações prévias, o que deixava muito escasso o tempo para a realização de campo a fim de alcançar os objetivos delimitados. Somado a isso, eu precisaria de um tempo maior para adquirir uma relação afetiva com a comunidade para desenvolver as oficinas, entrevistas, entre outras atividades propostas no projeto, no âmbito de uma metodologia baseada na confiança e na horizontalidade. Dessa forma, a proposta da pesquisa foi alterada. Depois de diversas desconstruções, reconstruções e construções, chegamos ao recorte da pesquisa para a cidade de Curitiba.

A cidade foi escolhida tendo em vista que, primeiramente, parto de um local da minha experiência e vivência. Mesmo morando na região metropolitana, em São José dos Pinhais, toda a minha trajetória de vida, estudos, trabalhos, lazer e vivências na luta negra ocorreram e ocorrem em Curitiba, portanto, a relação do racismo engendrado nos processos socioespaciais da cidade é experienciada. Segundo, a cidade oferece um quadro expressivo de articulações e organizações negras, principalmente o centro da cidade, que sempre é palco de manifestações/marchas do movimento negro. Isso me levou a refletir sobre como essas territorialidades são construídas, ou seja, quais estratégias e de que formas os sujeitos se apropriam de um território, obtêm controle sobre ele e o dotam de significados? <sup>5</sup>

Ainda que essas manifestações ocorressem diante dos meus olhos, a dificuldade de compreensão territorial, assim como a dinâmica racista da cidade que acarreta num embranquecimento histórico e geográfico, fazia com que o meu entendimento em relação

---

<sup>5</sup> HAESBAERT, 2004.

à luta negra da cidade fosse cada vez mais delimitado. Em outras palavras, no início da pesquisa eu não constatava essa visualização da potencialidade das ações que ocorriam no centro da cidade, não me dava conta dessa dimensão, as diversas estratégias não se mostraram tão evidentes. O meu aguçamento pela história curitibana desde a perspectiva negra fez com que essa percepção fosse sendo desconstruída para que uma nova começasse a ser desenhada ao longo da pesquisa.

Somado a isso, sempre me inquietou a afirmação de “não haver negras e negros em Curitiba” e a invisibilização das histórias e territorialidades desses grupos, nos quais também me encontro. O Estado do Paraná, bem como Curitiba, sempre relegou a um segundo plano a existência e a participação negra na sua formação sociocultural. A capital do Estado é projetada como um lugar que não passou por um processo escravagista e que sua construção não teve uma participação da população negra.

Isso historicamente reforça uma especificidade cultural e étnico-racial para a cidade: a de uma população branca na capital mais europeia do Brasil, (OLIVEIRA, 2000; SOUZA, 2003; CARVALHO, 2011, 2016), mesmo que, conforme aponta o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2017, os negros e negras que se reconhecem como tais representem 24%da sua população<sup>6</sup>, percentual que torna Curitiba a capital mais negra do Sul do país.<sup>7</sup>

Essa população negra se encontra invisibilizada das mais diversas formas: epistêmica, física, territorial e/ou simbolicamente. As problemáticas em torno de nossos

---

<sup>6</sup> Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua) de 2017.

<sup>7</sup> Porto Alegre apresenta aproximadamente 20% de pessoas autodeclaradas negras em sua população e Florianópolis, 13,87%. No Paraná, 28,5% dos paranaenses se autodeclararam negros, negras, pardas ou pardos, sendo esse o estado com maior número de negros na região Sul do total de habitantes; o Rio Grande do Sul é o segundo, com 16,13%, e Santa Catarina é o estado com a menor proporção de autodeclarados negros, com 15,4%. No Paraná, as cidades mais populosas depois de Curitiba, são: Londrina composta por autodeclarados brancos (70,4%), pardos (21,8%), negros (4,3%); Maringá, brancos (70,84%), pardos (22%), negros (3,40%); Ponta Grossa, brancos (80%), pardos (16%), negros (4%) e Cascavel, branca (70,15%), parda (26,25%) e negra (2,59%). Fonte: Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social (IPARDES) 2010 e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE Cidades (2017).

corpos e vivência são múltiplas. Como dito anteriormente, somos vítimas da violência policial, do desemprego, alvo das maiores taxas de analfabetismo, dos piores índices de renda e diversas outras vulnerabilidades que afetam a população negra de forma desigual. Entretanto, mesmo tendo consciência dessas inúmeras problemáticas, proponho-me, aqui, a fomentar outras discussões.

A proposta desta pesquisa não foi focar nas vulnerabilidades relatadas. Não pretendi falar apenas das dificuldades, mas construir uma pesquisa que mostrasse que, em meio a esse contexto de desigualdade e marginalização, negras e negros (re)constróem diversas formas de organização e mobilização. A minha escolha é priorizar as ações e resistências de enfrentamento ao racismo dos sujeitos produtores do espaço do curitibano.

Em meio a uma cidade que nega, marginaliza e segrega o grupo negro, apontar a construção dos lugares de fortalecimento, sociabilidade, autonomia e consolidação da afirmação identitária de negros e negras é essencial. É o protagonismo da luta e diferentes vivências negras que quero priorizar, conhecendo e mapeando as experiências do movimento negro destinadas a enfrentar o racismo.

Como o movimento negro se organiza no espaço urbano de Curitiba e constrói seus territórios negros, formados por marcadores culturais e simbólicos?<sup>8</sup> Como nesses territórios os sujeitos dão significado ao lugar, ou seja, constroem territorialidades<sup>9</sup>? Como através dessas territorialidades negras o movimento negro ressignifica a cidade, ou seja, retira a população negra do lugar de subalternizados e inexistentes e a coloca como participante e produtora do espaço curitibano?

Quando eu me refiro ao movimento negro, isso traz variadas interpretações. Assim, para um maior entendimento do que queremos debater na presente dissertação, apontaremos o que entendemos por esse termo.

Primeiramente, entendemos que o movimento negro não é algo novo, construído em décadas recentes. Desde a escravidão, quando indivíduos e/ou grupos negros em

---

<sup>8</sup> BENEDITO, 2013.

<sup>9</sup> HAESBAERT, 2004.

sua diversidade de ações confrontavam o racismo e aquilo que era imposto, essas pessoas protagonizavam um movimento negro atuante. Renato Emerson dos Santos (2015) aponta que, historicamente, a população negra sofreu violências políticas e epistêmicas que trazem essa ideia da não existência do movimento negro brasileiro ao longo da história.

Nilma Lino Gomes (2017) entende o movimento negro como as ações de um grupo que tenha como objetivo o combate ao racismo e ressignificação do conceito de raça. A partir da ressignificação da raça, o movimento pauta a sua politização, ou seja, a desconstrução da inferioridade racial historicamente construída e imposta na sociedade. Desse modo, o movimento negro é entendido como o grupo que utiliza da raça como elemento de organização, mobilização e reivindicações, assim complementa Domingues (2007):

[...] a luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural. Para o movimento negro, a “raça”, e, por conseguinte, a identidade étnico-racial, é utilizada não só como elemento de mobilização, mas também de mediação das reivindicações políticas. Em outras palavras, para o movimento negro, a “raça” é o fator determinante de organização dos negros em torno de um projeto comum de ação. (DOMINGUES, 2007, p. 102).

Desse modo, o movimento negro abarca uma multiplicidade de formas organizativas e de ação. Não é apenas uma entidade nacional, a exemplo do movimento negro unificado como geralmente as pessoas visualizam, mas uma forma específica de ação social que comporta uma diversidade de ações (SANTOS, 2015).

Nesse sentido, o movimento negro pode ser sindicatos, partidos políticos, instituições, entidades sem institucionalização, coletivos, terreiros, quilombos, grupos de pesquisa, clubes de negros, dança, teatro, entre outros. Logo, o movimento negro envolve grupo político, religioso, cultural, artístico, acadêmico-científico, entre outros. É um movimento plural com diversos mecanismos de atuação política.

Isso posto, estamos falando de um conjunto diverso de atores que, na diversidade de ações, mantém uma unicidade no campo de lutas antirracista. Por isso, a

importância de pensarmos o movimento negro no sentido multi e interestelar dos processos políticos, pois as relações étnico-raciais espaciais compõem múltiplas escalas geográficas (RATTS, 2004) e a raça é um mecanismo de poder atuante em várias delas (SANTOS; SOETERIK, 2015).

Historicamente, a agenda racial construída no Brasil, conformou-se a partir da articulação de diferentes escalas do movimento negro. Para Santos e Soeterik (2015), as escalas, no sentido de uma concepção política, podem ser “[...] compreendidas aqui como campos, arenas e as esferas de poder em que o exercício político define projetos, práticas e usos do/no território” (p. 71) <sup>10</sup>. Assim, os autores propõem uma análise do movimento negro a partir da “política de escalas”, ou seja, o movimento negro e seus processos envolvem um conjunto de mobilização de atores, processos, instrumentos e arenas em uma multiescalaridade, se fortalecendo da luta antirracista. “Há um Movimento que é plural, que se move nesta pluralidade e tem exatamente nela sua maior potência constitutiva, pois ela permite a capilarização do debate antirracismo em diversas arenas de construção do social”. (SANTOS; SOETERIK, 2015, p. 81).

Na presente dissertação, a minha análise ocorreu em escalas da ação e arenas nas quais o movimento disputa espaços na cidade de Curitiba. No entanto, entendo também que o movimento negro está inserido em uma complexidade organizativa e se liga em diversas outras articulações e escalas.

Ademais, enxerguei a importância de realizar este estudo por dentro da Geografia, para ampliar o diálogo com uma ciência construída no cerne da modernidade branca e dominadora, mas que vêm apontando aos poucos outros caminhos, como mostram as importantes contribuições de geógrafos e geógrafas, a exemplo: Geny Ferreira Guimarães (2015), Alecsandro José Prudencio Ratts (2012), Renato Emerson dos Santos (2012; 2007), Denílson Araújo de Oliveira (2006; 2011) e Rafael Sanzio Araujo

---

<sup>10</sup> Compartilhamos do entendimento de que as escalas não são níveis distintos, independentes, com uma relação de hierarquia/diferenciada de processos e atores. A escala é construção social a partir de relações de poder que “[...] permite distinguir níveis de análise do real, mas, no real, tais níveis não são níveis, mas sim simultaneidades nas temporalidades - dos atores sociais, dos objetos das ações que constroem o espaço geográfico” (SANTOS; SOETERIK, 2015, p. 73). Não são ações unidirecionais, nem dissociadas, mas entrelaçadas.

dos Anjos (2014), entre outros muitos que lutam e pesquisam, e pesquisam e lutam.

Existe um movimento por uma geo-grafia negra no Brasil que vem se fortalecendo cada vez mais ao longo dos anos <sup>11</sup>. Em São Paulo, no dia 6 de setembro de 2019, foi elaborado pela Rede de Geógrafos e Geógrafas Negras o documento "Por uma geo-grafia negra", destinado à Associação Nacional de Pós-Graduação em Geografia (ANPEGE), à Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB) e ao conjunto dos/as estudantes e profissionais de Geografia. Na carta, foi apontada a importância de ser discutida uma geo-grafia negra e que não há um projeto único de geo-grafias negras. Os geógrafos e geógrafas, em sua diversidade de vertentes teóricas, têm dialogado entre si e ramificado as discussões pelo país. <sup>12</sup>

Segundo Cirqueira e Guimarães (2018), devido às políticas de ações afirmativas, ativismo dos pesquisadores negros e a atuação do movimento negro, nos últimos 20 anos as discussões em torno da dimensão espacial e relações raciais tiveram um crescimento de produções. Os autores apontam que alguns grupos vêm denominando essas leituras de "geografia das relações raciais" (SANTOS, 2011, 2012; OLIVEIRA, 2011) ou de leituras da "espacialidade das relações étnico-raciais" (RATTS, 2010).

---

<sup>11</sup> No evento da Associação Nacional de Pós-Graduação em Geografia (ANPEGE), em 2019, estavam presentes diversos grupos de trabalhos que envolvem a temática, como: grupos de trabalho "Espaço, cultura e diferença: as dimensões étnicas, sociais e ambientais dos sujeitos e dos conflitos Socioespaciais"; "Geografia e diversidade: gêneros, sexualidades, etnicidades e racialidades" e "Geografias, Giro Decolonial e Epistemologias do Sul", mesa redonda "Geografia, gêneros e questões étnico-raciais". Podemos citar também núcleos de estudos como: Núcleo de Estudantes e Pesquisadoras Negras do departamento de Geografia da Universidade de São Paulo (NEPEN-GEO-USP), Núcleo de Estudos e Pesquisas em Geografia, Relações Raciais e Movimentos Sociais (NEGRAM - UERJ/FFP), Laboratório de Estudos de Gênero, Étnico-Raciais e Espacialidades do Instituto de Estudos SócioAmbientais da Universidade Federal de Goiás (LaGENTE/IESA/UFG), Núcleo de estudo e pesquisa em geografia regional da África e da diáspora (NEGRA), entre diversos outros núcleos e laboratórios no Brasil e ainda, mais recentemente, vem sendo construído o grupo "geógrafos pretos em rede", que pensa as "ocupações" nos eventos de geografia, encontros e outras atividades coletivas.

<sup>12</sup> Na carta, os geógrafos e geógrafas reivindicam demandas por uma geo-grafia negra para qual propõem, entre outras coisas "[...] ter condições e recursos de estudo e pesquisa das temáticas étnica, racial e africana, seja em equipes diversas - étnica e racialmente - ou em grupos negros; ter nos cursos de ensino básico, técnico e tecnológico, de graduação e pós-graduação a possibilidade de estudar estas temáticas na perspectiva da autoria negra de Geografia e áreas afins; reconhecer o estatuto epistemológico de um conjunto de saberes e conhecimentos negros, inclusive aqueles produzidos por mestres/as do saber e pela militância; ter como perspectiva, no horizonte das políticas de ações afirmativas, a implantação de cotas étnico-raciais e o aumento do número de geógrafos/as negros/as como docentes do ensino superior". Para ver a carta completa, acessar: <http://anpege.ggf.br/arquivos/documentos/41/79ac9da425b6e4525e0c8bd9d1c81085.pdf>.



Apesar dos avanços, ainda é possível contribuir com a ampliação de uma geografia pautada nas questões raciais. As pesquisas relacionadas às territorialidades negras contemporâneas ainda são pouco expressivas em Curitiba. No banco de dissertações e teses do curso de Geografia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), não foram encontrados trabalhos desenvolvidos sobre a temática.

A ciência geográfica tem muito a oferecer na medida em que, dentre as suas diversas categorias de estudo, a produção do espaço é uma que ganha destaque: por que não pensar a partir da escala, corpo, uma produção do espaço racializado? A raça e as relações raciais são princípios de ordenamento do mundo e de poder que se reproduzem sobre bases espaciais (SANTOS, 2012) e cabe à geografia pautar essas questões em suas análises.

Além dessas questões, no decorrer da realização da pesquisa me deparei com o seguinte questionamento: como pesquisar em tempos de avanço de discursos fascistas? Como teorizar realidades invisibilizadas nesse contexto de ataques contínuos? O Brasil, no final do ano de 2018, elegeu um presidente que alimenta o preconceito e a discriminação. Os momentos em que ele explicitou o seu racismo são incontáveis<sup>13</sup>. É um (des)governo que legitima todas as violências que vêm acontecendo com determinados grupos sociais pelo país através dos seus discursos de ódio.

São posicionamentos de ódio que acontecem em um contexto de conjunturas adversas que acometem a população negra, como o desemprego, os altos índices de encarceramento, condições precárias da educação e saúde pública, o genocídio da juventude negra, atualmente 75,5% das vítimas de homicídios, entre outras questões. São violências de um racismo estrutural que se tornam ainda mais legitimados a partir de discursos e práticas racistas do atual (des)governo.

Entretanto, com essa onda desumana também se levanta outra onda, a de

---

<sup>13</sup> Afirmou que negros quilombolas não servem para nada, nem para procriadores. Quando questionado se seu filho casasse com uma mulher negra, afirmou que seu filho foi bem criado. Disse que migrantes e refugiados vindos da África são a escória do mundo. Relata também que não entraria em um avião pilotado por um cotista, nem aceitaria ser operado por um médico cotista. Algumas declarações estão disponíveis em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bjRwaUtFkW4>>. Acesso em: 01 out. 2019.

resistência. Precisamos nos unir mais do que nunca e é justamente nesses momentos que se mostra ainda mais importante falar sobre determinadas questões — não apenas nos ambientes acadêmicos, dentre as quais, a questão racial.

Desse modo, o objetivo geral desta pesquisa foi identificar as territorialidades negras na cidade de Curitiba e analisar as diferentes estratégias de constituição e manutenção de processos de r-existências<sup>14</sup> nesses territórios. Se a lógica de Curitiba é se projetar como uma cidade de inexistência da presença negra, como “uma cidade que não quer ser negra”, a lógica do movimento negro é conquistar o seu lugar de existência e ressignificar a cidade, é dar outro sentido que não apenas aquele que ela projeta: branca e europeia. Outra Curitiba é possível!

Para tal objetivo, a minha metodologia compreendeu a) levantamento documental (jornais e arquivo público), b) levantamento bibliográfico, c) entrevistas, e d) pesquisa ação participativa.

A ordem dos capítulos que propomos para este trabalho foi resultado das questões que foram se apresentando e sendo costuradas ao longo da pesquisa; entendemos que são as teorias que nos permitem compreender a realidade (Cruz, 2013). Nesse sentido, o primeiro entendimento da pesquisa foi entender a realidade do movimento negro de Curitiba para posteriormente escolher as teorias/conceitos direcionados que nos ajudariam a interpretá-la e explicar a multidimensionalidade das territorialidades negras.

Uma vez estabelecido o recorte da pesquisa de evidenciar as r-existências negras na cidade de Curitiba, primeiramente, buscamos entender o processo histórico da formação da luta negra na cidade de Curitiba, desde o período escravagista. Nesse sentido, além de levantamentos bibliográficos realizei um breve levantamento documental de informações no arquivo público, jornais da biblioteca pública do Paraná e hemeroteca do estado do Paraná, a fim de evidenciar heranças negras na cidade.

Nos arquivos policiais de Curitiba e Arquivo Público do Paraná, no Catálogo

---

<sup>14</sup> Termo utilizado pelo autor Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001), r-existência significa não apenas um confronto direto, mas luta pela existência.

seletivo de documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos, fui procurando por palavras chave como “negros”, “resistência”, “manifestações”, com as quais eu pudesse encontrar alguns apontamentos das resistências negras ocorridas na cidade. Nesse processo de levantamento de jornais e documentos, pude ter a percepção da existência de poucos materiais referentes às lutas negras na cidade de Curitiba e, quando encontrava algumas informações das organizações negras, que eram apenas mencionadas, mas sem maiores detalhamentos dessas ações.

Nesse sentido, optei também por realizar algumas entrevistas com lideranças negras de Curitiba que foram e são fundantes de algumas dessas lutas que ocorreram na cidade. Devido ao tempo da dissertação e também ao tema proposto, foram realizadas quatro entrevistas: com Dona Dalzira, pela militância no Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON) em 1979; com Vera Paixão, do Grupo afro Ka, fundado em 1991; com Dirléia Aparecida Matias, do grupo Baluarte Negro, fundado em 1989; e com Tânia Aparecida Lopes, do grupo IPAD (2000).

Essas organizações apareceram muito corriqueiramente nos jornais que eu localizava, principalmente quando se tratava de ações posteriores à década de 1980. Com esse levantamento, eu recortei as organizações que iria apontar e quais sujeitos eu iria entrevistar. As entrevistas nos permitiram entender a realidade apreendida a partir desses sujeitos e como se materializaram as ações negras em décadas posteriores. Assim, fui tecendo uma compreensão da diversidade de estratégias territoriais que carregam o movimento negro curitibano.

À medida que eu estava mergulhando nesses levantamentos históricos, fui me aproximando enquanto uma pesquisadora do movimento negro entre a metade e final do ano de 2018. Como disse anteriormente, apesar de não participar organicamente de organizações negras, sempre estive presente em momentos da luta/manifestações negras, mas, no momento em que realizo o recorte para entender as r-existências negras em Curitiba, passo a tentar compreender essas organizações por outras perspectivas.

No início do ano de 2019, o Bloco Afro Pretinhosidade<sup>15</sup>, bloco de resistência de

---

<sup>15</sup> Abordado no Capítulo 2.

Curitiba que leva através do samba-reggae, entre outros ritmos, a dança e estética, a valorização e positividade da cultura negra, realiza a sua primeira chamada para pessoas que gostariam de fazer parte da construção de uma ala da dança sem necessariamente serem profissionais. Eu já havia participado de oficinas pontuais relacionadas à dança afro e sempre senti que isso seria um chamado. Quando surgiu essa abertura do bloco, senti que era o momento de me aprofundar nesse mundo.

Então, em 2019 começo também a fazer parte do bloco. Como integrante, passei a assumir junto ao grupo a responsabilidade de propagar e desmistificar a não existência negra em Curitiba e de evidenciar a nossa cultura e história. Mais que um bloco carnavalesco, o coletivo é uma forma de re-existência/denúncia do racismo que permearia não só Curitiba, mas a sociedade brasileira, espaço de identificação, encontro e (re)construção identitária negra e ressignificação da cultura e estética.

Essa minha inserção, a qual agora completa um ano, se configura como um processo de reafirmação<sup>16</sup> capaz de atingir várias esferas da minha vida. É um mundo de saberes que contempla várias dimensões: musicais, coreográficas, religiosas e políticas. Somadas a isso, as várias apresentações e atividades realizadas pela cidade com o bloco ampliaram a minha percepção das espacialidades negras na cidade. Em especial no carnaval, quando ocupamos o centro da cidade e demarcamos a nossa presença, pude perceber o que significa a expressividade negra ocupar lugares na cidade, o que significa “se fazer visível” coletivamente. Momento de alegria e reconhecimento para negros curitibanos e de choque para as pessoas brancas.

---

<sup>16</sup> Amílcar Cabral (1978) cunhando a “reafirmação dos espíritos” ou reconversão dos espíritos, significa o povo africano “[...] libertando-se dos compromissos de alienação cultural (e, portanto, política), reencontrar as próprias raízes, identificar-se com o seu povo” (Cabral, 1978, p.99). Significa superar a ideologia colonialista que impõe uma assimilação e inferioridade de negros e negras em relação aos colonizadores europeus. É a transformação da condição colonizada. O caminho para a reafirmação propõe, portanto, a necessidade à valorização da cultura negra e história e confronto/ruptura com o modelo colonial e transformando a vida social, econômica e cultural das sociedades africanas colonizadas. Vale lembrar também que para Cabral (1978) esse processo de construção estrutural da reafirmação perpassava pela educação, superando e rejeitando a educação colonial do qual foram submetidos e assumindo/valorizando suas raízes, história, povo, e assim se inserirem no processo de “descolonização das mentes”. Ver mais em: CABRAL, A. Unidade e Luta. In: CABRAL, A. **A Arma da Teoria: Unidade e Luta**. Ceará Nova, 1978.

Conforme as atividades que eu ia realizando com o bloco e os demais campos que estava acompanhando, iniciei um processo de diálogo com os sujeitos negros para tentar identificar o que eles entendiam por territórios de resistência negra atuais na cidade de Curitiba. Nesse sentido, foram eleitos 14 territórios que, ao longo dos diálogos foram emergindo. Portanto, os levantamentos dos territórios negros apontados na pesquisa não foram escolhidos aleatoriamente, mas eleitos a partir do diálogo e construção advinda do próprio movimento negro realizado junto com lideranças negras que são referência. Ressalto que esse levantamento é um recorte parcial dos territórios negros existentes na cidade de Curitiba. Entretanto, sei que o levantamento realizado não esgota as territorialidades negras existentes na cidade e que várias outras aqui não foram contempladas.

Em diálogo com os sujeitos, pude perceber que os territórios de r-existência negra são entendidos por aqueles que carregam uma experiência particular, um conjunto de códigos e símbolos compartilhados. O território é construído através das relações de poder e se constitui em processos de dominação concretos e simbólicos (HAESBAERT, 2004; SOUZA 2013; 1995; SAQUET, 2011). Quando falamos em território negro, portanto, remetemos a um espaço apropriado, delimitado e demarcado pelos grupos negros, não exclusivos, podendo ser esse território fixo ou flexível (RATTS, 2012).

Esses territórios implicam uma territorialidade, ou seja, os sujeitos qualificam os territórios dotados de sentidos, ancestralidades, laços de pertencimento, memórias coletivas negras, afirmação/valorização da cultura negra, espaço de resistência cultural/política.

As 14 territorialidades apontadas foram: Afoxé, Festa do Rosário, Encontro da Negritude, Roda de Rua, Um baile Bom, Deby Salão, Marcha do Orgulho Crespo, Pontes Móveis em Travessias Afro-contemporâneas, Neab, Cursinho Ubuntu, Bloco Afro Pretinhosidade, Acnap, Feira Afroempreendedorismo e Rede de Mulheres Negras.

Para alcançar o objetivo proposto e nos auxiliar a trilhar esse caminho, recorreremos à metodologia de pesquisa-ação participativa. A proposta da pesquisa-ação participativa na perspectiva do sociólogo colombiano Fals Borda (*investigacion-acción participativa* - IAP), é uma metodologia inserida num processo vivencial. Consiste na

investigação efetivada a partir da inserção e na interação do pesquisador com o grupo investigado, a partir do qual é construída uma relação de sujeito e não objeto com esse grupo (BORDA, 1981).

O autor argumenta sobre a necessidade e riqueza de potencializar os saberes dos indivíduos historicamente marginalizados da sociedade e trazer as suas percepções para a pesquisa. Ele considera que o conhecimento ultrapassa os cânones metodológicos clássicos e entende que o saber acadêmico não é a única forma de conhecer a realidade. A potencialidade de se obter um novo conhecimento ocorre a partir do estabelecimento de uma relação horizontal com o grupo pesquisado (BORDA, 1981).

Essa lógica de metodologia e relação com a produção do conhecimento vem desde a minha inserção, no ano de 2015, no Coletivo de Estudos sobre Conflitos pelo Território e pela Terra (ENCONTTRA), sob a coordenação do professor Jorge Ramon Montenegro Gómez. Entrei como bolsista no projeto de extensão denominado “Cartografias participativas como metodologia de aproximação a conflitos territoriais - 3ª Fase”, que tinha por objetivo levantar informações/documentos/bibliografias sobre conflitos territoriais envolvendo povos e comunidades tradicionais e outros movimentos de luta pela terra e o território e participar de oficinas de cartografias sociais nos territórios das comunidades.

A experiência propiciada nas comunidades, iniciada em 2015, se estendeu em anos posteriores e me fez entender a metodologia participativa da cartografia social no contexto da Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais. Nesse processo, compreendi a importância de estabelecer relações não hierárquicas entre pesquisador e os sujeitos pesquisados e refletir: como contemplar o conhecimento dos sujeitos que não estão dentro da academia? Para quê e para quem se pesquisa e escreve?

Nesse sentido, partimos do fazer metodológico nessa dissertação de uma pesquisa-ação participativa entendendo que o grupo com o qual realizamos a pesquisa é produtor do conhecimento. Compreendo, assim, outra maneira de fazer pesquisa, com base na vivência, no sentir e no pensar em conjunto com os sujeitos negros na cidade de Curitiba sobre os processos de r-existência e assumindo uma dialogicidade sobre isso.

Eu, como pesquisadora, também adquire conhecimento, pois a pesquisa é uma troca de formação, a qual é fornecida pelos pesquisados dentro das suas subjetividades coletivas:

[...] A potencialidade da pesquisa participante está precisamente no seu deslocamento proposital das universidades para o campo concreto da realidade. Este tipo de pesquisa modifica basicamente a estrutura acadêmica clássica na medida em que reduz as diferenças entre objeto e sujeito do estudo. Ela induz os eruditos a descer das torres de marfim e a se sujeitarem ao juízo das comunidades em que vivem e trabalham, em vez de fazerem avaliações de doutores e catedráticos. (BORDA, 1981, p.60).

A pesquisa-ação participativa apresenta discussões diversas e características singulares, não é um modelo metodológico único, podendo se configurar em vertentes distintas. No nosso caso, pautamos essa metodologia tendo como referência:

- a) Minha inserção, participação e acompanhamento das situações concretas enquanto também pesquisadora no grupo:

Nesse sentido, ao longo da pesquisa, eu me inseri em diversas reuniões, eventos, manifestações do movimento negro com o objetivo de observar, acompanhar e fazer parte das atividades e das estratégias de territorialização. Como mencionado, foram eleitas 14 territorialidades negras.

Cada territorialidade possui sua dinamicidade específica. Algumas territorialidades negras mantêm suas atividades de modo contínuo e outras são mais pontuais. Dessa forma, há atividades que acontecem em meses específicos e outras possuem um caráter mais contínuo e ocorrem de forma recorrente, sendo que essas foram as que eu acompanhei com uma maior frequência. Conforme aponta Marcelo Lopes de Souza (2009), os territórios podem ser construídos e desconstruídos em diversas escalas espaciais e temporais, ou seja, podem ser fixos ou flexíveis/móveis.

A seguir, aponto como ocorreram os campos que realizei ao longo da pesquisa:

TABELA 1 - CAMPOS REALIZADOS DURANTE A PESQUISA

(continua)

Afoxé	A manifestação ocorre apenas durante no período de carnaval. Dessa forma, acompanhei dois campos (2019 e 2020) e os ensaios abertos realizados no ano de 2020; também foram dois.
Festa do Rosário	A festa do Rosário ocorre no mês de novembro, semana da Consciência Negra. Realizei, portanto, dois campos (2019 e 2020). Em 2019, o evento durou quatro dias, nos quais acompanhei as atividades e também fiz parte delas com uma apresentação do Bloco Pretinhosidade
Encontro da Negritude	O Encontro da Negritude ocorre uma vez por mês ou, dependendo da época, de dois em dois meses. Em média, foram realizadas cinco participações no encontro.
Roda de Rua	A Roda de Rua de capoeira ocorre em média duas vezes ao mês. Em média, foram realizadas seis participações.
Um baile Bom	Um Baile Bom ocorre em média uma vez ao mês. Em média, foram realizados sete campos.
Deby Salão	Realizei um campo no salão e acompanhei as oficinas realizadas em outros espaços, totalizando, em média, cinco campos.
Marcha do Orgulho Crespo	A Marcha do Orgulho Crespo ocorre, pontualmente, no mês de novembro, mês da Consciência Negra. Realizei dois campos.
Pontes Móveis em Travessias Afro-contemporâneas	As oficinas das Pontes Móveis ocorrem por ciclos. Em média, uma oficina realiza encontros durante um mês e/ou também são realizadas oficinas gratuitamente. Em média, foram realizados sete campos.
Neab	O Neab realiza diversas atividades ao longo do ano. Estive presente não apenas no laboratório, mas acompanhei algumas atividades que foram propostas pelo coletivo, em específico o “Quinta Preta”, que realizou diversas ações. Em média, foram oito campos.
Cursinho Ubuntu	Foram realizados em média seis campos. No início de 2020, passei também a ministrar aulas de Geografia no cursinho. As participações, portanto, foram variáveis, tanto na docência como na construção interna das aulas entre os professores.
Bloco Afro Pretinhosidade	O Bloco Afro Pretinhosidade realiza todo final de semana ensaios e diversas apresentações. Foram mais de 100 campos realizados.



TABELA 1 - CAMPOS REALIZADOS DURANTE A PESQUISA

(conclusão)

<u>Kanaombo</u>	de 2020, quando sua sede passou por reforma e reabriu. Pude estar presente mais ativamente nesse processo de reabertura, totalizando cinco campos.
Feira <u>Afroempreendedorismo</u>	A feira realiza suas atividades em média uma vez ao mês, na qual totalizei, em média, oito campos.
Rede de Mulheres Negras	A Rede de Mulheres Negras efetua suas reuniões todo o primeiro sábado do mês. Pude acompanhá-las em datas específicas dentro da agenda da Rede e também em oficinas oferecidas em outros espaços negros, como no Bloco <u>Pretinhosidade</u> , totalizando seis campos.

FONTE: Elaborado pela autora (2019).

- b) Na metodologia ação participativa, o pesquisador se envolve ao mesmo tempo que observa. Como mencionado, para além de acompanhar o processo das territorialidades, participei e participo, mais internamente, do processo de construção de algumas territorialidades, com destaque para o Bloco Pretinhosidade e, mais recentemente, junto ao cursinho Ubuntu, no qual passei a atuar como professora.
- c) Os grupos envolvidos na pesquisa tiveram conhecimento da realização da pesquisa com concordância prévia e contribuíram na definição de eixos da pesquisa. A metodologia implica no engajamento das pessoas do grupo no processo da pesquisa. Os participantes, além da realização de entrevistas, efetivaram o levantamento de informações e fotos, por exemplo.
- d) Essa metodologia compreende processos mais amplos que não se esgotam com a finalização da pesquisa, sendo que a investigação tem o propósito de contribuir para um problema real do grupo pesquisado. Em outras palavras, a pesquisa em questão vai para além da observação e registro, é também um processo de militância antirracista por parte da pesquisadora.

- e) Os resultados da pesquisa servem como fator contribuinte para os grupos pesquisados, cabendo ao pesquisador a devolução dos resultados finais e permitir o acesso a eles.

Nesse processo de pesquisa-ação participativa realizei entrevistas semiestruturadas, totalizando 16, com as pessoas precursoras de cada territorialidade para oportunizar a fala dos sujeitos envolvidos na pesquisa e relatar como se deu o processo de construção, as motivações e as atividades que realizam nesses espaços, entre outros elementos.

Escolhemos realizar as entrevistas através da metodologia de História Oral, pois essa metodologia nos deu maior possibilidade de entender o fenômeno em sua complexidade e dinamicidade, e também de compreender o significado das experiências dos sujeitos. As vivências dos sujeitos fornecem informações essenciais para a pesquisa, visam a apreensão do “[...] universo dos significados, motivações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos [...] que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis” (MINAYO, 2004, p. 21-22). Assim, colocamos em evidência os processos pela ótica dos sujeitos da pesquisa, pois são atores da construção teórica, como aponta Martinelli (2003):

E isso é relevante porque tal reflexão conduz à apreensão da importância e do significado que determinada realidade possui para o sujeito, e de não poder ser compreendido unicamente através de indicadores, tabelas e índices, embora, em determinadas situações, essas informações sejam de extrema importância. Entretanto, por si só não permitem que se chegue ao conhecimento de uma realidade em contínuo movimento, contexto no qual vive o ser humano (MARTINELLI, 2003, p. 20-21).

Em concordância com Garnica (2010), entendemos que conceber a História Oral como metodologia de pesquisa científica envolve uma criação de fontes a partir da oralidade/coleta de depoimentos que serão analisados. Essa estrutura pressupõe ainda que o pesquisador assuma uma “perspectiva cultural”, ou seja, compreende outras dimensões dos indivíduos e grupos. Dessa forma, trabalhar com uma metodologia que privilegia a oralidade não significa que não são estabelecidos alguns parâmetros para essa realização. Conforme aponta Garnica (2010), essa metodologia exprime:

[...] optar por modos específicos de (a) fazer surgirem questões de pesquisa, (b) buscar por informações e registrar memórias — narrativas —, que nos permitam tratar dessas questões; (c) cuidar desses registros de forma ética e trabalhá-los segundo procedimentos específicos, tornando-os públicos ao final desse processo; (d) analisar o arsenal de dados segundo perspectivas teóricas em sintonia com alguns princípios previamente estabelecidos; e (e) procurar criar formas narrativas alternativas às usualmente vigentes no meio acadêmico constituindo os trabalhos produzidos nessa vertente mais como campos de experimentação que como arrazoados de certezas. (GARNICA, 2010, p. 05).

Nesse sentido, as entrevistas realizadas foram coletadas, gravadas em áudio e transcritas na íntegra a partir da autorização dos sujeitos e, posteriormente, devolvidas para a análise e permissão de divulgação, como recomenda Garnica (2010).

As entrevistas ajudam a compreender as estratégias, significados nas ações, dinamicidade das territorialidades, memórias e r-existências na cidade de Curitiba através do prisma desses grupos. As falas são expostas não apenas para “dar visibilidade”, mas também porque é a partir da reflexão crítica acerca dessas narrativas que construímos a pesquisa. Abordar a construção das organizações negras, os processos e trajetórias individuais pode ser mais bem compreendido a partir da própria perspectiva desses sujeitos.

Como aponta Garnica (2010), a partir da história oral, podemos construir perspectivas teóricas. Assim, a partir das entrevistas, as bases teóricas para a da pesquisa foram sendo delimitadas. Segundo Maria Cecília Minayo e Odécio Sanches (1993), nessa investigação de processo oral, os métodos particulares e específicos de indivíduos e grupos são fontes de análises para as pesquisas.

Assim como afirma Gomes (2017, p.9), “[...] os movimentos têm um valor epistemológico intrínseco, são produtores de um tipo específico de conhecimento, conhecimento nascido na luta”. A diferença entre o conhecimento nascido nas lutas e o elaborado a respeito delas é que o primeiro é um conhecer-com, enquanto o segundo é um conhecer-sobre, conforme aponta a autora. Esses dois conhecimentos, apesar de distintos, precisam estar em diálogo.

Expostas essas questões, estruturamos a dissertação da seguinte forma: no primeiro capítulo, buscamos apontar que Curitiba “é uma cidade que não quer ser negra”,

pois é descrita tantas vezes como possuidora de uma única especificidade étnico-racial branca, ocultando a participação negra no processo de sua construção. Entretanto, apontamos que a cidade carrega diversas heranças negras. Nesse sentido, as entrevistas realizadas e levantamentos bibliográficos evidenciam os legados diaspóricos<sup>17</sup> em suas mais diversas dimensões (econômicas, culturais, educacionais, políticas), e apontam que a luta negra desde o período da escravidão se fez presente na cidade de Curitiba.

Destacamos ainda que as estratégias territoriais, mecanismos utilizados de definição para apropriação tanto material como simbólica de espaços negros (OLIVEIRA, 2006) vêm de longa data e, dentre várias questões que foram identificadas nesse primeiro momento, apontamos que as r-existências estão inseridas em um contexto marcado por um arranjo e um ordenamento espacial racializado historicamente produzido. Em outras palavras, existe uma seletividade e a marginalização espacial que criam processos de segregação do espaço de base racial na cidade de Curitiba (OLIVEIRA, 2011).

No segundo capítulo, nos centramos em discutir a segregação inerente à dinâmica socioespacial curitibana e apontamos o histórico do planejamento urbano como um dos principais mecanismos que operaram e operam na produção da segregação urbana da população negra em Curitiba. Esses processos racializadores se materializam na localização e distribuição desigual de negros e brancos na cidade que, conseqüentemente, resultam em um acesso distinto aos benefícios de equipamentos, de infraestruturas e de políticas e programas públicos.

O movimento negro, frente a um espaço racializado, se inscreve na produção social engendrando estratégias territoriais que resultam em 14 múltiplas territorialidades

---

<sup>17</sup> Mesmo com a diáspora e a violência colonial às quais nossos antepassados foram submetidos e arrancados de seu continente, a força negra não foi destruída, ela aqui se (re)territorializa e se manifesta. Legado Diaspórico é a força histórica do deslocamento nas mobilizações negras, evidenciado nas mais diversas dimensões: na dança, memória, tecnologias, mitologias, roupa, cabelo, crenças, idiomas, canto, práticas corporais, entre outras multiplicidades de experiências. Existe uma gama de experiências historicamente construídas por nossos antepassados em diásporas. O Legado transcende a experiência da imigração forçada. Nosso povo (re)constrói as identidades em diálogos com o mundo contemporâneo, reinventa práticas e constrói novas formas de viver, ser, agir e pensar no mundo.

negras, como mencionamos anteriormente. Sabemos que esse é um retrato parcial, dentro de um quadro muito mais amplo. Compreendo que existem múltiplos racismos (econômico, religioso, político, cultural) a partir dos quais também entendo que proliferam múltiplas formas de resistências que constroem diversos territórios, ou melhor, multiterritorialidades de resistência negra (HAESBAERT, 2007; 2013). Nesse sentido, apesar de realizarmos um breve recorte, as territorialidades mapeadas nos permitem identificar como o movimento negro vem desenhando suas lutas na cidade de Curitiba.

Dentro de toda a complexidade organizativa que envolve esses processos de territorialização, a partir da minha vivência com os sujeitos identificando suas ações e práticas discursivas, pude entender e agrupar as territorialidades que foram mapeadas em um conjunto de sete (7) estratégias territoriais principais, a seguir: expressões afroreligiosas; espaços de encontro e sociabilidade negra; espaços de politização do padrão estético e da corporeidade negra; espaços de práticas, ações e formações no campo educacional; manifestação afrocultural; espaços de uma economia afrocentrada; instância político-institucional de mobilização de políticas públicas de combate ao racismo.

Entendemos que essas estratégias territoriais conformam uma (re)construção e afirmação de uma identidade negra coletiva. A identidade não é construída no isolamento, pressupõe uma interação (GOMES, 2008). São nos territórios que estão presentes elementos simbólicos e representativos, que dão especificidade ao lugar. É possível perceber um processo duplo: o território como um espaço de afirmação de identidade negra e as dinâmicas identitárias como estruturantes do território.

No último capítulo, discutimos que no conjunto de territorialidades que foram identificadas, apesar das especificidades - possuem duração/extensão, parcerias, articulações e escalas de ação distintas (OLIVEIRA, 2006), também possuem elementos em comum. Nesse sentido, compreendendo o processo de construção e como os sujeitos qualificam as territorialidades, delimitei três elementos principais que, embora não exclusivos, estruturam as territorialidades na cidade de Curitiba, sendo a) ancestralidade e memória; b) estética afrodiáspórica; e c) cultura política negra. Esses elementos não foram simplesmente classificados em uma categoria aleatória, mas eleitos a partir daquilo

que se evidenciou mais fortemente na autoafirmação identitária e construção territorial.

Por fim, tecemos algumas considerações finais apontando o que pude observar ao longo das territorialidades que foram mapeadas e algumas possibilidades de continuidade e aprofundamento da temática que foram identificadas nesse caminho, evidenciando que a geografia possui uma potencialidade no que concerne às pesquisas das temáticas negras, no que tange à compreensão das expressividades espaciais das relações raciais do racismo e antirracismo da sociedade.

*Filhos na rua*

*O banzo renasce em mim.  
Do negror de meus oceanos  
a dor submerge revisitada  
esfolando-me a pele  
que se alevanta em sóis  
e luas marcantes de um  
tempo que aqui está.  
O banzo renasce em mim  
e a mulher da aldeia  
pede e clama na chama negra  
que lhe queima entre as pernas  
o desejo de retomar  
de recolher para  
o seu útero-terra  
as sementes  
que o vento espalhou  
pelas ruas...*

*Conceição Evaristo (2008)*

## **2 A LUTA NEGRA NA CIDADE DE CURITIBA: CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE UMA RELAÇÃO SOCIAL E ESPACIAL CONFLITUOSA**

Ao falar sobre a temática negra na cidade de Curitiba, a primeira questão que deve ser colocada é de que estamos nos referindo a uma localidade que historicamente buscou invisibilizar a sua população negra e se projetou como uma cidade marcadamente europeia. A cidade raramente é lembrada na historiografia como um local de grandes relevâncias negras. Fatos e personalidades negras importantes da história permanecem na invisibilidade mesmo tendo realizado as mais diversas contribuições nas artes, religiosidade, tecnologias, política, educação e outras dimensões na cidade.

Muito se deve ao discurso historicamente construído de que a escravidão no Paraná e, em Curitiba, havia sido numericamente insignificante ou até mesmo inexistente, e que o estado havia sido, desde sempre, predominantemente composto por brancos/europeus. Esses discursos vêm sendo refutados por vários pesquisadores (PEREIRA, 1996; SANCHES, 1997; MORAES; SOUZA, 1999; OLIVEIRA, 2000; SOUZA, 2003; SOUZA, 2011; CARVALHO, 2011, 2016; HOSHINO, 2013; MENDONÇA, 2016) que apontam o ocultamento da presença negra frente ao mito da Curitiba europeia e apontam o papel fundamental que negros e negras, escravizados ou livres, exerceram no desenvolvimento da cidade.

Diante desse contexto, esse primeiro capítulo tem por objetivo mostrar a existência da presença negra e apontar que a sua luta sempre se fez presente na cidade de Curitiba. Em um primeiro momento, abordaremos algumas lutas negras durante e pós-abolição da escravidão, a partir de dados levantados do Arquivo Público, biblioteca e hemeroteca do estado do Paraná. Posteriormente, serão expostas histórias e memórias de algumas lideranças que lutaram e lutam na cidade de Curitiba pela questão racial.

Buscamos recuperar histórias e geografias para demonstrar a contribuição negra em Curitiba, pois não foi reservado para ela um espaço na história da constituição da cidade (MORAES; SOUZA, 1999). Também procuramos apontar alguns dos marcos dessas lutas, de modo a reconhecer a sua importância, evidenciar o seu protagonismo e a suas multiplicidades de formas organizativas, bem como refletir que imagem temos de



Curitiba e de seus habitantes.

Além disso, esses levantamentos e diálogos ajudam a compreender o arranjo espacial da contemporaneidade. Em outras palavras, não é possível os abordar os territórios e territorialidades negras do presente na cidade de Curitiba sem se olhar para os processos de lutas que ocorreram anteriormente. Estamos falando de um processo de r-existência em constante construção. Portanto, o conjunto de discussões históricas e geográficas que será apresentado ajuda a compreender a dinâmica contemporânea da luta negra nos dias atuais na cidade de Curitiba.

## 2.1 A RESISTÊNCIA NEGRA DURANTE E PÓS-ABOLIÇÃO

O mês é fevereiro, época do pré-carnaval Curitibano. Os blocos saem para o tradicional cortejo pela cidade. Dentre os quais, o bloco Afro Pretinhosidade do qual eu faço parte. Composto majoritariamente por pessoas negras, desfilamos com nossas músicas e danças afro. Não raro, as pessoas nos param e perguntam: “Vocês são daqui de Curitiba mesmo ou do estado da Bahia?”. Sim, somos daqui. A invisibilidade negra em Curitiba não ocorre apenas através das representações e discursos da cidade, mas também nas relações sociais. Um grande número de pessoas negras juntas na cidade curitibana causa certo estranhamento por parte de algumas pessoas.

Isso ocorre porque a historiografia curitibana sempre minimizou a presença da população negra. Ainda hoje existe o mito de que não ocorreu escravidão na cidade – bem como no estado do Paraná – e, conseqüentemente, não há uma quantidade de negros significativa, sendo uma cidade e unidade da federação marcadamente formada por europeus. Entretanto, narrativas acerca do processo histórico da cidade desconstróem essa política de invisibilidade e apontam para a existência do processo de escravidão no estado, bem como na cidade de Curitiba, e a importância negra na construção cultural, política, geográfica e econômica na cidade<sup>18</sup>.

Fundada em 1693, Curitiba se tornou a capital do estado do Paraná em 1853, quando se deu a emancipação política do estado da Capitania de São Paulo. Porém, muito antes, com a fundação da cidade de Paranaguá, no ano de 1648, constata-se a chegada ao estado dos primeiros negros e negras escravizados devido à descoberta de

---

<sup>18</sup> Conforme aponta o estudo de Joseli Mendonça (2016), a historiografia teve um avanço com estudos referentes à escravidão em Curitiba e no Paraná, em diferentes perspectivas, aponta que: “Com orientações teóricas e procedimentos metodológicos diversos, reiteraram a significância demográfica da escravidão em determinados territórios paranaenses (MACHADO, 1963; GUTIERREZ, 1998); evidenciaram o dinamismo do mercado de escravos (SANTOS, 2001); indicaram a presença da escravidão nos periódicos locais (GRAF, 1981); recuperaram os registros da instituição na documentação oficial da província (FERRARINI, 1971); dedicaram-se a tratar das peculiaridades das relações entre senhores e escravos (MACHADO, 2008), dos mecanismos de controle no contexto da escravidão (PEREIRA, 1996) e das práticas de alforria e outras formas de lutas cotidianas empreendidas por escravos (PENA, 1999); contemplaram aspectos relativos à religiosidade e sociabilidades envolvendo escravos (LIMA; MOURA, 2002).” (MENDONÇA, 2016, p. 230).

ouro que, posteriormente, também passa a ser extraído na cidade de Curitiba (GUTIÉRREZ, 2006).

Além da extração de minérios, a população negra escravizada também se constituiu como força de trabalho de outras atividades econômicas, desde a pecuária até a produção de erva mate. Ainda que em menor número, comparada com outros estados brasileiros<sup>19</sup>, a presença de negros e negras escravizadas foi marcante para o desenvolvimento do estado, porém, essa discussão parece ter ficado esquecida nas abordagens históricas e geográficas da cidade e do Paraná.

A contradição desse discurso curitibano da não existência negra na construção da cidade pode ser evidenciada já com a primeira imagem pintada conhecida de Curitiba, realizada por Jean Baptiste Debret no ano de 1827. A pintura retrata a cidade vista do Alto São Francisco, próximo do que viria a ser a Praça Garibaldi, apontando para a construção da Igreja de São Francisco de Paula, que não foi finalizada e hoje é conhecida como as Ruínas de São Francisco.

No quadro, há um mastro representando a marujada,<sup>20</sup> e a presença de um homem negro cortando pedras nas Ruínas que poderiam ser da Capela de São Francisco de Paula (1809) ou da Igreja do Rosário (1737). Detalhe, o trabalhador negro apontado

---

<sup>19</sup> Conforme apontam os estudos de Gutiérrez (2006, p. 102): “Dados permanentes sobre os escravos apareceram na segunda metade do século XVIII, com a elaboração sistemática de recenseamentos, as chamadas listas nominativas de habitantes. Em 1798, no primeiro quadro global reunindo informações de Antonina, Guaratuba, Paranaguá, Castro, Curitiba, Lapa e São José dos Pinhais, isto é, de todas as localidades então existentes, foram relacionados 4.273 cativos dentro de uma população de 20.999 pessoas. O peso relativo de 20,3% com que os escravos figuraram nesse ano se manteria com poucas variações nas décadas seguintes: 18,6% em 1810 e 17,1% em 1830. Nesse último ano, a população total do Paraná já havia subido para 36.701 habitantes e o contingente de escravos crescera para 6.260 pessoas. As vilas mais escravistas eram as mais vinculadas ao mercado, em virtude da pecuária: em Castro, os escravos representavam 21,8% da população em 1810, e vinte anos depois eram 26,9%; o percentual de Ponta Grossa (freguesia subordinada a Castro) era de 19,1% em 1830 e o de Palmeira, de 31% (Costa & Gutiérrez, 1985). A proporção de escravos era baixa, embora similar à existente em outras áreas de economias internas, como era o caso da maior parte das vilas paulistas nessa época e de Minas Gerais durante todo o século XIX”.

<sup>20</sup> Manifestação cultural negra que representava uma homenagem a São Benedito. Quando os negros fizeram a travessia do Atlântico, houve ali uma tempestade e o barco naufragou. Os negros se agarraram em um mastro e fizeram uma promessa para os seus orixás que, se chegassem em solo firme, iriam começar a levantar um mastro de São Benedito, iriam levantar o mastro em honra e homenagem a São Benedito. Eles fizeram isso onde há uma igreja consagrada a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (CANDIEIRO, 2019).

na imagem, não era escravizado. Ele usava uma touca barrete frígio, símbolo de liberdade/emancipação, veja a imagem que segue:

IMAGEM 1 - CIDADE DE CURITIBA PINTADA POR DEBRET (1827)



FONTE: Camargo (2007).

Então, conforme podemos ver, por mais que muitos se recusem a acreditar, o primeiro curitibano retratado na história é um homem negro livre. Conforme aponta Pena (1990, apud NETO, 2012), a população de Curitiba do final do século XVIII e parte do século XIX, presente nos censos realizados, evidencia um número maior de negras e negros livres do que escravizados.

Todavia, o autor aponta que

[...] a redução no número de pessoas escravizadas, no entanto, não representa uma diminuição expressiva da população negra em Curitiba que continua mantendo, ao longo do século XIX, um percentual próximo dos 40%. (PENA, 1990, apud NETO, 2012, p. 35).

Assim mostra a tabela a seguir:

TABELA 2 - POPULAÇÃO DE CURITIBA (1798 A 1872)

Anos	Escravos		Livres de cor preta ou mestiça		Livres de cor branca		Total	
	Número	%	Número	%	Número	%	Número	%
1798	1.399	17,6	2.154	27,2	4.385	55,2	7.938	100
1804	1.666	17,1	2.563	26,3	5.509	56,6	9.738	100
1810	1.672	16,0	2.775	26,6	5.977	57,4	10.424	100
1816	1.044	12,4	2.799	33,2	4.591	54,4	8.434	100
1818	1.587	14,4	3.287	29,8	6.140	55,8	11.014	100
1824	1.270	11,7	3.343	30,7	6.272	57,6	10.885	100
1830	1.370	10,6	3.749	29,0	7.825	60,4	12.944	100
1837	1.941	12,0	4.408	27,3	9.806	60,7	16.155	100
1854	1.499	8,0	5.879	31,3	11.433	60,7	18.811	100
1872	2.597	6,2	15.149	35,9	24.429	57,9	42.175	100

FONTE: PENA (1990, p. 85)

Onde estão então as memórias simbólicas/materiais dessa população? Onde estão as marcas espaciais negras (OLIVEIRA, 2019) na cidade de Curitiba? Apesar do discurso curitibano que promove a invisibilização não são todas as pessoas que têm esse esquecimento histórico. Adegmar Silva, conhecido como Candieiro, atuante há mais de 30 anos na luta negra, relata diversas experiências da espacialidade negra ao longo da história. Para ele, o marco negro da cidade é o centro histórico, principalmente o Largo da Ordem e a Praça Tiradentes, pois são espaços constituídos de muita herança negra.

Ele explicita esse processo da seguinte maneira:

Aqui na catedral nós tínhamos o natal dos negros, até hoje tem. Até hoje tem na igreja da Lapa, por exemplo, que dá uma hora daqui. Porque nessa época não tinha toda essa questão de geladeiras e como conservar os alimentos, então no dia 25 faziam toda essa festa da população branca e obviamente sobrava muita comida, e aí como é nascimento de Cristo, é hora da galera "exercitar o seu amor ao próximo", entregando os restos. E isso acontece na Lapa, no dia 26, é feriado. Quando eu falo Lapa, eu tô falando de Curitiba porque a gente também tem que compreender que se Curitiba tem essa presença negra, onde é que tava os quilombos? Aí você vai buscar mapas antigos e você vai encontrar que Curitiba era de Curitibaanos de Santa Catarina até Sorocaba. Os Campos Largos era Campos Largos de Curitiba, Guarapuava foi fundada por curitibanos, percebe? Castro era Curitiba e daí você vê lá em Castro tem Quilombo, Ponta Grossa tem Quilombo, Lapa tem três quilombos, três comunidades tradicionais, aliás, e a única Congada que sobrou tá na Lapa. Então, a gente precisa compreender também esse espaço geográfico né, que Curitiba era essa? Os quilombos de Curitiba não estão na região metropolitana, eles estão na grande Curitiba, né (...). As ruínas de São Francisco de Paula chamado de Ruínas de São Francisco, tem uma história maravilhosa ali também do Moisés, um preto velho que cuidava daquela casa (...). A Praça Tiradentes também chama atenção com o ciclo de árvores sagradas para o povo africano que tem ali (...) dizem que ali tinha uma pequena Calunga de índios e negros, ou seja, um cemitério. Dentro da igreja era

enterrado as pessoas que tinham nome, que tinham status, e fora da igreja negros e índios (...). Ali também na praça, você encontra a resistência da mulher negra curitibana que é a Maria Agueda, essa mulher em 1804, em frente à Igreja Matriz da Vila de Curitiba, enfrentou a elite, milícia e o clero. Tentaram tratar ela como escrava e ela era livre. Ela recebeu uma ordem de uma mulher pertencente à elite curitibana para buscar brasa para o seu aquecedor e Maria Águeda recusou e foi presa (...). Ali nessa região tem ainda a história dos Voluntários da Pátria, foram mandados para a guerra do Paraguai cerca de 2.300 pessoas e voltaram só 117, os jornais dizem que a maioria eram negros (...). Enfim, então tem esses territórios reais, né, como esses que eu mencionei na Praça Tiradentes, sem falar da Igreja do Rosário no Largo da Ordem, né (...). Eles são de memórias antigas que continuam materializadas até hoje, não na intensidade que nós gostaríamos, mas sim na intensidade que o racismo estrutural deixou, permitiu que elas se desenvolvessem. É isso meu, a cidade é como isso aqui, é como se fosse só pedra, nós somos as resistências que nascem nas frestinhas (...). Por exemplo, esses pontos de memória na cultura negra, eu acredito e muitos acreditam, que emana uma energia, embora a gente não vê, você sente. Aí é muito louco porque a Praça Tiradentes também é a praça escolhida pelos haitianos e nigerianos, não tem um dia que você não vai ali que você não encontra uma galera, mas eles não sabem da história da praça e como é que eles foram parar lá? A galera não sabe da história da Rua São Francisco, mas porque que tá todo mundo parando ali? Então tem uma energia que emana e que leva a gente pra lá. O rio, todo rio corre pro mar. Aqui está a nossa história. Então, não é uma questão que você quer, ele te chama. Na nossa cultura os mortos não morreram, eles estão aí, é muito sério isso, né. Embora seu trabalho seja científico, a gente não pode esquecer nunca que o negro ele é ritualístico por natureza, então tudo o que ele faz é permeado de espiritualidade, a sua comida, a sua cultura, a sua escrita, tudo isso (...). Não podemos esquecer que tentaram apagar, mas não se apaga tudo, não tem como apagar uma história poderosa dessas. Você pode até tentar apagar um bom tanto, mas sempre vai sobrar alguns fragmentos. (CANDIEIRO, 2019, não p., grifo nosso).

Conforme aponta Candieiro (2019), “[...] as memórias antigas que continuam materializadas até hoje” na cidade e é justamente atrás desses “fragmentos” que iremos nos debruçar neste primeiro momento. Existem múltiplas territorializações negras que não são contadas pela história hegemônica. Esses “lugares de memória” (NORA, 1993), carregados de sentimento de ancestralidade e pertencimento, apresentam importantes referências na memória dos indivíduos e grupos negros e dão sustentação para uma afirmação identitária.

Observa-se também a memória negra como elemento fundante para constituição de territórios atuais. Nesse sentido, a presença negra em determinados espaços na cidade de Curitiba vai para além da questão material. As práticas sociais dos sujeitos no espaço possuem diversas simbologias e, sem dúvida, revelam experiências da cidade de uma maneira muito particular. A Praça Tiradentes, mencionada por Candieiro (2019), por

exemplo, com as suas árvores Gameleiras Brancas, constitui um símbolo da cultura africana e representa um marcador religioso. No Candomblé, reconhece-se, a partir dessas árvores, a presença de Irôko “[...] nome dado pela nação Ketu ao orixá que representa a dimensão do tempo e é senhor de todas as árvores sagradas.” (RAGGIO et al, 2018, p. 270).

Dessa forma, é importante refletir sobre as ligações existentes do território de um tempo passado e presente. Muitos desses espaços estão atrelados ao contexto geográfico e histórico que evidenciam a importância social desses lugares para determinados grupos negros. Muitas vezes, essa forma de apropriação territorial não é entendida pela lógica eurocêntrica, conforme aponta Nelson Olokofá Inocêncio “[...] falar de memória das coletividades negras implica a identificação de mecanismos não-ocidentais de manutenção dessa memória.” (INOCÊNCIO, 2006, p. 56).<sup>21</sup>

Nesse sentido de compartilhamento das memórias e das histórias negras, bem como para evidenciar a população negra como agente histórico e sua participação na construção na cidade Curitiba, o Centro Cultural Humaita<sup>22</sup> cria, em parceria com alunos de Jornalismo do UniBrasil, na disciplina Laboratório de Assessoria de Imprensa, o projeto Linha Preta.

A iniciativa tem como proposta um roteiro turístico no centro histórico com pontos de memória afrocuritibana. Além do roteiro, que pode ser realizado de forma presencial, o projeto disponibiliza um site com informações dos pontos mapeados<sup>23</sup>. Conforme relata

---

<sup>21</sup> O autor evidencia como um desses mecanismos o registro oral, muito característico da tradição das sociedades africanas e parte integrante de vários povos. A oralidade é constitutiva da identidade negra e da manutenção da mesma, em suas palavras, “a tradição oral está presente nos espaços de interação da população negra de modo a revigorar o espírito, alimentar a identidade e fortalecer o pertencimento” (INOCÊNCIO, 2006, p. 56). Nesse sentido, o autor ressalta que a oralidade transmite sabedorias, culturas, tradições e memórias, constitui um legado vivo que perpassa diversas gerações. Essa difusão da memória via oralidade, uma memória viva, se conforma então como um dos mecanismos não ocidentais. Ressalta-se aqui também o papel dos *griots*, sujeitos responsáveis por transmitir saberes de geração para geração e preservar o conhecimento do seu povo. Os guardiões da palavra asseguram a memória negra viva através da oralidade, mitos, tradições, ritos, lendas, crenças, contos, provérbios e costumes. Historicamente, a difusão do conhecimento que ocorreu na região ocidental do continente africano, e em partes nos dias atuais, se deu através desses grupos.

<sup>22</sup> O Centro Cultural Humaita em Curitiba desenvolve ações em diversas áreas da arte, cultura e educação, visando valorizar e dar visibilidade à cultura negra. Falarei sobre ele mais adiante.

<sup>23</sup> Para maiores informações, acessar: <<https://linhapretacuritiba.wixsite.com/linha-preta>>.

Candieiro (2019), o nome Linha Preta foi escolhido em contraposição ao projeto Linha Vermelha, criado na década de 1990 e que conta a história do imigrante europeu como símbolo da construção da cidade curitibana. O projeto visa reafirmar positivamente espaços e memórias praticadas por negros e negras em Curitiba ao longo da história, até então pouco visibilizados na cidade.

Os 21 pontos mapeados atualmente pelo projeto são: Ruínas de São Francisco, Igreja do Rosário, Memorial de Curitiba, Bebedouro do Largo, Arquitetura do Largo da Ordem, Arcadas do Pelourinho, Praça Tiradentes, Água pro Morro, Praça Zacarias - Chafariz, Praça 19 de Dezembro, Praça Santos Andrade, Sociedade Beneficente Treze de Maio, Memorial Africano, Gameleiras Sagradas, Museu Paranaense, Emiliano Pernetá, Voluntários da Pátria, Viaduto Cultural Capanema, Engenheiros Rebouças, Museu da Arte Sacra e Catedral Basílica Menor, identificados no mapa a seguir:

MAPA 1: TRAJETO LINHA PRETA CURITIBA



FONTE: Linha Preta (2019)



Essas localidades evidenciam a materialidade dos territórios negros e as efetivas participações negras no processo de produção da cidade de Curitiba. Muitos desses espaços mapeados têm relação direta com a escravidão, demonstrando a contradição do discurso de que a cidade de Curitiba foi construída exclusivamente a partir do imigrante europeu. A história eurocêntrica, no entanto, não mostra isso, em seu discurso o que importa é representar a “insignificância” da presença negra frente à expressiva população branca Curitibana (MENDONÇA, 2016).

Entretanto, a resistência negra sempre existiu. Em concordância com o autor Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001), entendo resistência, ou melhor, r-existência, não apenas como confronto direto, ou seja, fugas de negros e negras escravizados, assassinatos aos senhores ou o próprio suicídio<sup>24</sup>. Entendo r-existência como a luta pela existência em situações de conflito e opressão.<sup>25</sup>

Os sujeitos não só lutam para resistir contra os que exploram, dominam e estigmatizam, mas também por uma determinada forma de existência, modo de vida, modos de sentir, agir e pensar. Desse modo, a constituição de redes de relações sociais formadas pelos escravizados também é uma forma de r-existência, ou seja, reinvenção da existência. Citamos, nesse caso, as Irmandades negras do Rosário e de São Benedito, que representam uma dessas formas de resistência negra muito antes mesmo da abolição da escravatura<sup>26</sup>.

As Irmandades negras emergiram no Brasil entre os séculos XVII ao XIX e tinham como objetivo praticar a devoção católica, festividades, procissões e enterros aos

---

<sup>24</sup> No levantamento de processos criminais e jornais de Curitiba, podemos encontrar diversos relatos: “Informa o sumiço da escrava Delfina, supondo que esta cometeu suicídio, atirando-se no rio da cidade, a fim de fugir dos castigos de sua senhora”. “Envio da cópia do processo que condenou o réu Joaquim à pena de morte por ter assassinado seu senhor, Bento Alves Fontes, em sua fazenda em São José dos Pinhais” (1853). ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. Catálogo seletivo de documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos. Disponível em: [http://www.arquivopublico.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/catalogo\\_afro.pdf](http://www.arquivopublico.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/catalogo_afro.pdf). Acesso em: 12 mai. 2019.

<sup>25</sup> Assim como ressalta Gonçalves (2006), a Geografia deve ser entendida não como substantivo, mas como verbo. Geografia é ato/ação/prática que marca a terra. Assim sendo, cunhamos na presente dissertação o termo r-existência, pois entendemos que negros e negras realizam marcas, inscrevem lógicas, práticas e usos territoriais, ressignificam o espaço produzindo novos signos e grafando a terra!

<sup>26</sup> A abolição da escravidão no Brasil ocorre no ano de 1888.

confrades<sup>27</sup>. Essas entidades funcionavam também como ajuda aos “necessitados, assistência aos doentes, visita aos prisioneiros, concessão de dotes, proteção contra os maus tratos de seus senhores e ajuda para comprar ou negociar a carta de alforria” (SOUSA JÚNIOR, 2009 apud SCIREA; MARTINEZ; VIDAL, 2016, p. 4).

Além das festas, solenidades e enterros, as Irmandades eram um espaço de sociabilidade<sup>28</sup>. Era através dessas instituições que também ocorria a introdução social negra na cidade curitibana e, mesmo que temporariamente, auxiliava a transpassar a invisibilidade social e fazer parte de uma “cidadania” dentro da sociedade escravista:

[...] Simultânea e ambigualmente aparato de controle dos brancos e coletivo de resistência negra, em seu seio se produziam identidades e parentescos rituais, cumprindo funções que extrapolavam a assistência médica e espiritual, chegando a intervenções em favor de irmãos cativos, nas lutas contra maus senhores ou pela conquista da liberdade<sup>11</sup>. Reinventando esses laços, a comunidade negra pôde não apenas construir um espaço de identidade e empoderamento próprio, mas também redes de organização e resistência, barganha e negociação, no seio de uma sociedade patriarcal e racialmente cindida. Em Curitiba, embora ainda reste muito a explorar, uma irmandade dessa natureza seguramente significou um rearranjo, ainda que relativo, no exercício do poder pelos senhores, o que não ocorreu sem atritos. Na atual Praça Tiradentes, quando da reforma do prédio da Igreja Matriz – de 1876 a 1893 -, foram transferidas as atividades sacras para a Igreja do Rosário, inaugurando-se uma disputa entre os novos ocupantes (as elites locais) e seus antigos detentores (os irmãos e irmãs do Rosário), um dos fatores para a progressiva desterritorialização destes. (HOSHINO, FREITAS, PACHECO, p.159, 2020).

Ainda hoje, a igreja Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de São Benedito em Curitiba, localizada no Largo da Ordem, construída por homens que pertenciam às Irmandades do Rosário e a de São Benedito no ano de 1737<sup>29</sup>, apresenta-

---

<sup>27</sup> É denominado confrade aquele que faz parte de uma confraria.

<sup>28</sup> SOUZA, Marina Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão**. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

<sup>29</sup> A igreja foi demolida em 1937 devido a sua estrutura estar bem deteriorada. Em 1938, passa a ser reconstruída mas, devido a questões financeiras e ao falecimento do arquiteto Eduardo Fernando Chaves em 1944, as obras foram paradas e retornaram apenas em 1946. As atividades religiosas retornaram em 1951, com os padres jesuítas (SCIREA; VIDAL; MARTINEZ, 2016).

se como um dos lugares de expressões negras na cidade através da Festa do Rosário,<sup>30</sup> com lavagem das escadarias.

Além das Irmandades, práticas negras realizadas na cidade antes da abolição encontram-se no *Livro dos 300 anos da Câmara Municipal de Curitiba*. O livro descreve alguns dispositivos legais aplicados contra a população negra na capital, a exemplo da proibição da prática cultural dos fandangos/batucadas, que possuem diversas formas de manifestações através da dança e música.

Os fandangos/batucadas passam a ser considerados condenáveis por parte de autoridades coloniais, visando, obviamente, garantir o controle do agrupamento de negros e negras escravizados e suas manifestações culturais, visto que as festas proporcionam construções de novas redes sociais. Dessa forma, proibir alguma sociabilidade festiva entre negros e negras escravizados era uma forma de controle de possíveis revoltas<sup>31</sup>. Como relatado a seguir, os escravizados estariam sujeitos a punições, caso não cumprissem a ordem estabelecida:

Se passou um edital para se evitarem os fandangos e principalmente nos que costumam entrar os escravos cativos na qual se declarou a pena aos mesmos cinquenta açoites no Pelourinho, e trinta dias de cadeia, e seis mil réis de condenação aos que dessem casas para esse fim. S.C.M.C, 8 de Abril de 1807 (B.A.M.C, v. 37, p. 77).

---

<sup>30</sup> A Festa do Rosário é um evento religioso que acontece desde 2009. Sua celebração ocorre em novembro, no mês da Consciência Negra (SERPEJANTE, 2015). Além de feiras de artesanatos, gastronômicas e apresentações artísticas, a festa tem como marco simbólico a lavagem das escadarias da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de São Benedito e um cortejo pela cidade.

<sup>31</sup> Alguns estudos mostram que às vezes leis não foram seguidas pelos senhores para evitar possíveis conflitos com negras e negros escravizados. Segundo Spiller, “[...] o ajuntamento de negros libertos e escravos em coligadas, batuques e fandangos foi por vezes permitido pelos proprietários sob determinadas circunstâncias, entre elas, como momento de compensação frente a jornadas árduas e penosas de trabalho; como válvula de escape para situações eminentes de conflito e até mesmo como uma atividade para ocupar os escravos em períodos de longa inatividade. A realização de tais eventos foi, contudo, muito bem controlada. Os escravos que desejassem se divertir deveriam, em primeiro lugar, pedir a permissão para seu proprietário. Concorrendo com a solicitação, o senhor fornecia o dinheiro para que os cativos pudessem pagar a licença na secretaria da polícia para a realização do festejo. Além deste árduo e custoso caminho para a diversão, os escravos ainda tinham que suportar a presença de policiais que se encarregavam de manter a ordem durante o tempo “livre” da festa. Alguns senhores não cumpriam os dispositivos legais que proibiam o acesso de armas aos escravos. A prática da legislação ocorria de acordo com as necessidades senhoriais. Se, em determinados momentos sua prática foi desprezada, em outros ela apareceu com força total para garantir a própria continuidade do sistema escravista.” (PENA, 1996, p. 37-38 apud FREITAS, 2000, p. 92).

O pelourinho de Curitiba mencionado foi implementado em 4 de novembro de 1668 na Praça José Borges de Macedo, na época parte do Largo da Matriz, hoje Praça Tiradentes, pelo capitão mor e procurador do marquês de Cascais, senhor das Terras da Capitania de Paranaguá, Gabriel de Lara. Os pelourinhos eram colocados no centro das vilas ou das cidades, pois simbolizavam "justiça" e condição para a elevação de povoado à vila, feita pela Coroa portuguesa.

Em Curitiba, a extinção do pelourinho ocorre em 1822, após a Independência do Brasil. Em 1994, foram erguidas as arcadas do pelourinho, localizado atualmente onde se encontra o Paço da Liberdade no centro da cidade (ALCÂNTARA), a seguir uma das arcadas:

FOTO 1 - ARCADEA DO PELOURINHO - PAÇO DA LIBERDADE



FONTE: Fotografado pela autora (2020).

Além dos fandangos, outra prática cultural realizada por escravizados no

contexto curitibano foram as congadas, uma manifestação cultural e religiosa em louvor ao seu santo de devoção: São Benedito. A congada é caracterizada por procissões, coroações, canções e danças, entre outras manifestações culturais. Nos arquivos policiais de Curitiba estão presentes alguns pedidos de licença para a realização da prática, como vemos a seguir:

1866, 3 de novembro. O escravo Sebastião obteve licença desta chefia para sahir a uma ? a festa do Natal com o divertimento denominado “Congada” tendo para isso os respectivos direitos. Deus guarde. O chefe de Polícia interino, ?

1871, 7 de janeiro. Concedo ao escravo Manoel de Benedito Eneas de Paula licença para apresentar ao público o divertimento denominado “Congada” visto ter pago os respectivos direitos. O chefe de Polícia José Ignacio Gomes Guimarães.

1871, 28 de novembro. Concedo licença a João Correa para apresentar ao público desta cidade no dia 25 de dezembro vindouro o divertimento denominado “Congada” e bem assim para fazer os necessários ensaios, como requereu está. Chefe de Polícia Bento Fernandes de Barros.

1877, 22 de novembro. Pela Secretaria de Polícia se concede licença a Bento Martins França para fazer ensaios do divertimento denominado “Congada” que percorrerá as ruas desta capital durante as festividades de Nossa Senhora do Rosário, não podendo serem admitidos no divertimento escravos sem autorização de seus senhores, nem exceder das 10 horas da noite os mesmos, ficando em todo caso o mesmo Bento Martins responsável por qualquer distúrbio que se dê.

Fica marcado o prazo de oito dias para serem apresentadas nesta Repartição a autorização dos senhores dos escravos que tem de fazer parte do mesmo divertimento. O secretário de Polícia, José Ferreira de Barros. (CONGADA-LIVRO 572, CÓDICES).

Apesar de não encontrarmos maiores detalhes de tal prática, sabemos que essas ações culturais eram um importante elo de interação entre os negros escravizados e livres. Candieiro (2019) ao lembrar as r-existências negras também relata algumas memórias sobre as congadas que foram realizadas em Curitiba. Segundo ele:

(...) Esse espaço aqui embaixo na São Francisco é uma das primeiras ruas de Curitiba, ali é a rua do fogo. Ali tinha uma congada de Coroação dos Reis Negros, e eu tô falando cerca de 1780, né. É um dos registros mais antigos que eu tenho de cultura negra, de grupos de negros se reunindo, isso quase mais ninguém se lembra disso, né. A congada acontecia em frente da Igreja do Rosário. Nessa mesma época, até 1860, aconteciam justamente os desafios das congadas. Essa festa durava 21 dias e nós tínhamos os reis do Congo e as rainhas do Congo. (CANDIEIRO, 2019, não p.).

Podemos apontar também a importância da religião da matriz africana como prática de luta e resistência que foi duramente reprimida ao longo dos anos. Negros e negras escravizados tinham na fé a sua força. Inseridos em um sistema que assassinou seus laços familiares, esses sujeitos construíam nesses locais seus laços e recriavam tradições. Apesar da escassez de documentações históricas referentes a essas práticas religiosas na cidade de Curitiba, estudos vão apontar para a existência afro-religiosa já nos anos de 1750 a 1775 na então Vila de Curitiba, através de punições realizadas pelos crimes denominados de “feitiçarias”.<sup>32</sup>

As práticas religiosas, bem como a outras manifestações culturais negras, eram duramente reprimidas, entendidas como “vadiagem” e “ameaça à ordem e à tranquilidade pública”. Tratando-se de Curitiba, governantes impediam a sociabilidade negra e a sua participação em atividades sociais, a exemplo da proibição de batuques e fandangos, os jogos de azar, relações com comércio, as cantorias, as conversas de bar, saídas à noite sem licença dos seus senhores e a utilização de esmolas obtidas a pretexto de alforria (PEREIRA, 1996).

Logo após a abolição da escravatura<sup>33</sup> em 1888, também existem registros de algumas lutas negras na cidade curitibana. No Arquivo Público do Paraná, o Catálogo seletivo de documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos, mostra que, no dia 28 de setembro de 1888, os negros e negras libertos promoveram uma passeata em comemoração aos 17 anos da criação da Lei do Ventre Livre, que

---

<sup>32</sup> ARAUJO, Danielle Regina Wobeto de. **Um "Cartório de feitiçarias":** direito e feitiçaria na Vila de Curitiba (1750-1777). Tese (doutorado). Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito. Curitiba, 2016.

<sup>33</sup> A abolição da escravidão foi oficializada pela Lei Áurea em 13 de maio de 1888. Nessa época, porém, o sistema escravagista já apresentava sinais de decadência como sistema econômico. Um dos fatores para isso era que o Império estava sob pressão dos movimentos abolicionistas nacionais e da Inglaterra. Portanto, a abolição da escravidão não aconteceu visando um olhar humanitário e de justiça social, conforme apresentado em algumas historiografias brasileiras. De fato, o que levou à decadência da escravidão foram pressões externas, em especial a britânica, que visava ações econômicas como a ampliação de mercados a produtos manufaturados (GOULART, 1975). O fim desse sistema escravagista não foi acompanhado de mudanças estruturais, dada a ausência de políticas públicas voltadas a uma justa inclusão dos negros na sociedade brasileira. A Lei Áurea colocou os negros escravizados em liberdade civil, mas sem nenhum suporte, política pública ou compensação pelas centenas de anos de exploração. Com efeito, o Estado brasileiro não ofereceu condições para que os negros libertos fossem inseridos na sociedade, deixando-os sem educação, trabalho e acesso à terra.

considerava libertos todos os filhos nascidos de negras escravizadas, como vemos a seguir:

IMAGEM 2 - CATÁLOGO SELETIVO DE DOCUMENTOS REFERENTES AOS AFRICANOS E AFRODESCENDENTES LIVRES E ESCRAVOS

<b>Código de referência</b>	BR APPR PB CO 007
<b>Autor/cargo</b>	Benedito Modesto da Roza, Presidente; João Mercer, Vice-presidente; Cândido Ozório de Moraes, 1º Secretário; Manoel Pereira dos Santos, 2º Secretário – membros da Sociedade 13 de Maio.
<b>Destinatário/cargo</b>	Balbino Cândido da Cunha, Presidente da província do Paraná.
<b>Ref.</b>	Informa que, no dia 28 de setembro [1888], irão promover uma passeata em comemoração aos 17 anos da criação da Lei do Ventre Livre.
<b>Local</b>	Curitiba
<b>Dia/mês</b>	[sem dia especificado] setembro
<b>Notação</b>	AP 0843, vol. 15, pág. 96
<b>Estado de conservação</b>	Bom
<b>Dimensão</b>	01 página
<b>Características físicas</b>	Doc. Manuscrito
<b>Microfilme</b>	Flash 3, rolo 1956

FONTE: Arquivo Público do Paraná (2005).

No ano posterior, em 1889, lideranças negras da cidade, a exemplo de João da Fausta, diretor da Sociedade Operária Beneficente 13 de Maio<sup>34</sup>, publicaram uma manifestação na imprensa curitibana no jornal Dezenove de Dezembro afirmando que não iriam comemorar o aniversário da abolição da escravatura, visto que o ministro da Guerra havia estabelecido o recrutamento forçado de ex-escravizados para o Exército e Marinha<sup>35</sup> (HOSHINO; FABRIS, 2018).

Nesse período, mais especificamente no início do século XX, a luta negra na cidade de Curitiba confrontava o fortalecimento de discursos colonizadores/eurocêntricos, que apontavam apenas para os imigrantes europeus como os únicos que constituíram a cidade de Curitiba, conhecidos no movimento do Paranismo. Esse movimento teve seu principal precursor o jornalista e historiador Alfredo Romário Martins, autor da obra *História do Paraná*, publicada em 1899, marco da historiografia conservadora paranaense que foi legitimada, naquela época, como a história oficial do

<sup>34</sup> A primeira sociedade negra do Paraná fundada oficialmente em 6 de junho de 1888, pouco depois do fim do sistema de escravidão. Falarei sobre ela mais adiante.

<sup>35</sup> “Durante a Guerra do Paraguai, esse tipo de medida já havia arregimentado um enorme contingente de escravos, com promessa de alforria ou em troca do alistamento dos filhos dos senhores. A campanha havia sido ironicamente batizada de “Voluntários da Pátria” (FABRIS; HOSHINO, 2018).

Paraná (CARVALHO, 2017) e Wilson Martins (1989 [1955]), através da obra *Um Brasil diferente*.<sup>36</sup>

Segundo seus precursores, o movimento tinha por objetivo construir uma identidade regional e criar um sentimento na população de pertencimento ao estado do Paraná. Fundamentavam-se alguns elementos para construir tal identidade: a imagem de um estado desenvolvido, de progresso, ciência, tecnologia, da civilização, trabalho.

E assim, criaram-se algumas histórias regionais, heróis, mitos de origem enfezados nas riquezas naturais, entre outras características da região e lendas. Nas palavras de Lurkiv (2002, p.131 apud BATISTELLA, 2014, p. 01), o movimento visava: “[...] designar os que nutriam amor pelo Paraná e estavam dispostos, através do discurso, a louvá-lo e reconhecerem nele um lugar onde a população teria as perfeitas condições para se desenvolver como civilização”.

Desse modo, o autor Wilson Martins (1989 [1955]), assim como Romário Martins (1899), tinha por objetivo definir características específicas da composição populacional do Paraná, diferenciando-o das demais unidades federativas do Brasil. Romário Martins, por exemplo, afirmava que o Paraná não utilizou escravizados na sua conformação sócio territorial devido a sua economia ter sido baseada no mercado externo e pecuária no processo de colonização. Logo, a presença negra era mínima no estado (e o grupo indígena eram os “bons selvagens”).

Além disso, devido às questões geográficas/climáticas de Curitiba (clima ameno e o solo fértil), os europeus identificaram-se com a cidade e aqui estariam dispostos a trabalhar. Divulgou-se, assim, um Paraná “diferente” pois, afirmavam ainda, equivocadamente, em especial Wilson Martins, que o estado não teve um passado escravocrata, como mencionamos anteriormente. O autor, assim, dizia:

[...] esse belo tipo físico, corado e de cabelos castanhos se distinguia, ainda, dos demais brasileiros, por um traço de fundamental importância: não se misturava com o negro, existente em reduzidíssimo número em toda a província no decorrer

---

<sup>36</sup> Além de Romário Martins, destacam-se outros paranistas: Euclides Bandeira, Dario Velloso, João Zaco Paraná, João Turin, Theodoro De Bona, João Ghelfi e Lange de Morretes.



da sua história, e que por isso não chegou a invadir sexualmente os hábitos desses rústicos senhores primitivos. Ao lado da imigração, é a inexistência da grande escravatura o aspecto mais característico da história social do Paraná, ambos o distinguindo inconfundivelmente de outras regiões brasileiras, como a que compreende o Rio de Janeiro e o Nordeste, por exemplo. (MARTINS, 1989, p. 128).

Em 1927, esses ideais são ainda mais consolidados por Romário Martins, através da fundação do Centro Paranista, “com objetivos de estudo estímulo e realização de iniciativas concernentes ao conhecimento, ao progresso e à civilização do estado do Paraná”. Romário Martins e seus seguidores escrevem o denominado Manifesto Paranista, convidando para a inserção de membros que compactuavam com as suas ideias.

No programa deste Centro, paranista seria a denominação para “amigo do Paraná, contribuinte do seu progresso”, e o paranismo reuniria as aspirações e as realizações que visassem à grandeza do Paraná, em todas as manifestações morais, intelectuais e materiais. (CARNEIRO, 2013, p. 92).

Assim, os autores ressaltavam que:

Não queremos a adesão dos incapazes nem dos egoístas. Eles são os entraves do progresso e da civilização, - o peso morto da humanidade. Também não solicitamos dos nossos concidadãos apenas a cooperação pecuniária, mas também e sobretudo a colaboração moral, intelectual e cívica [e continua em corpo maior:]. Quem não tiver pelo Paraná uma sincera afeição e não for capaz de um esforço pelo seu progresso, não deve se alistar entre os sócios do Centro Paranista. (MARTINS, 1927. p. 01).

Como exposto, consideravam-se paranistas não apenas as pessoas que nasciam no estado, mas todos os sujeitos que nutriam um sentimento e almejassem o progresso e a civilização para o Paraná, divulgando todos os elementos do progresso da civilização paranaense.

Para tal, a construção dessa proposta, utilizou-se muito da literatura, obras de arte e artes plásticas para expressar símbolos do movimento. Diversos ícones/símbolos paranaenses foram mobilizados para marcar o Estado e enfatizados em Curitiba, tal como o mate, o pinheiro, a pinha, o pinhão, as paisagens naturais, entre outros, sendo construídos como símbolos do estado (PEREIRA, 1996) e divulgados em ilustrações,

poemas e manifestos. Essas produções popularizaram os símbolos paranaenses e contribuíram para penetrar no imaginário social do período a imagem de um estado civilizado e desenvolvido (potencializando o marketing/propagandas da cidade de “Capital Europeia”, entre outros mitos que se construíram ao longo dos anos).

Nesse sentido, um importante veículo de propagação do movimento paranista, após a divulgação do manifesto, foi, por exemplo, a revista *Ilustração Paranaense*, em voga entre 1927 e 1930 que divulgava esses elementos iconográficos. Criada pelo jornalista João Baptista Groff em 1927, a revista foi uma peça muito importante de divulgação dos ideais do movimento. Nela, estavam presentes diversas expressões artísticas através de esculturas, pinturas, desenhos, gravuras, de João Turin, Alfredo Andersen, Lange de Morretes e Arthur Nísio.

Esse movimento envolveu diversos intelectuais, políticos e artistas paranaenses que compactuavam com a ideia de uma “invenção de uma tradição paranaense” (BATISTELLA, 2012). Diante disso, as escolas também não fugiram à regra. Conforme aponta Bastitella (2012), em 1953, o livro *História do Paraná* foi adotado na rede de ensino das escolas do estado e diversos cadernos trabalhados nas escolas tinham por base uma perspectiva paranista.

Conforme salienta Batistella (2012, p. 02), “o paranismo foi o resultado de um longo processo de formulação de uma autoimagem do estado do Paraná em contraposição às outras regiões do Brasil”. Esse processo foi fundamental para consolidar uma autoimagem do Paraná. Constituiu uma narrativa de mão única sobre o estado do Paraná e, por sua vez, de Curitiba, colocando-a com um suposto status de “superioridade” frente aos demais estados brasileiros, visto que o mesmo foi constituído “sem a presença negra”. Um local europeizado e civilizado. Logo, as contradições sociais e os grupos que “não se encaixam” nesse modelo do paranaense são excluídos.

A autora Marcilene Garcia de Souza (2010) conceitua esse processo como “consenso da invisibilidade” e a “visibilidade deste consenso”. Segundo ela, “[...] consenso da invisibilidade quando se evidencia a “ausência” e visibilidade do consenso quando esta ausência é utilizada como uma espécie de marketing social positivo na história do Estado.” (SOUZA, 2010, p. 59). Os autores Moraes e Souza (1999), em seu

trabalho denominado “Invisibilidade, Preconceito e Violência Racial em Curitiba”, apontam que:

Mesmo que a população negra fosse uma “minoría”, e esperamos ter demonstrado que não é assim, não seria motivo para ser esquecida. Ao contrário, dever-se-ia atentar para a criação de condições que alçassem esta população ao seu lugar de direito. Esta é a principal violência cometida contra este grupo e certamente a produtora e legitimadora de muitas outras. (MORAES; SOUZA, 1999, p. 04).

Essa “Curitiba que não quer ser negra”, construída pelo Movimento Paranista, foi atravessada pelas políticas de branqueamento no final do século XIX e no início do século XX, que emergiam em todo território brasileiro, e de forma muito efetiva na região sul. No século XIX, o Brasil passa a compartilhar de teorias emergidas na Europa que tinham como base pensamentos advindos do darwinismo social, eugenia, teorias evolucionistas e antropologia criminal. Tais teorias e filosofias passam a influenciar todo o contexto brasileiro, o pensamento social, a construção da identidade nacional e sustentar toda uma política de branqueamento brasileiro.<sup>37</sup>

A política de branqueamento tinha por objetivo branquear a nação por meio da entrada massiva de imigrantes europeus. Nessa concepção, era necessário trazer europeus para o país para realizar a mão de obra que era desenvolvida pelos escravizados (esses sujeitos passam a ser substituídos e a serem vistos como entrave para o desenvolvimento do país). Desse modo, com europeus oriundos da imigração,

---

<sup>37</sup> Um dos exemplos de teorias fortemente propagadas no Brasil é a eugenia. Teoria criada por Francis Galton no século XIX que possuía como princípio o “melhoramento da raça humana” por meio de uma seleção artificial. As características biológicas de determinadas raças eram propensas a uma inferioridade, doenças e atos criminosos, tal como a raça negra. Portanto, era necessário eliminar esses sujeitos. Acreditava-se que as condições sociais dos indivíduos estão relacionadas com a sua biologia. A raça branca era tida como a raça racional e desenvolvida em relação às demais. Em 1895, a obra denominada da “*A Redenção de Cam*”, de Modesto Brocos (1852-1936), ficou conhecida internacionalmente por representar esse período brasileiro. O quadro mostra uma senhora levantando as mãos para o céu, agradecendo a Deus pois seu neto, que está no colo da sua filha negra clara, tem o tom de pele claro. Junto a sua filha, está um homem branco europeu. Em 1911, essa representação foi usada pelo médico João Batista de Lacerda no I Congresso Mundial das Raças, para mostrar como o Brasil estava aplicando a sua política de branqueamento via mestiçagem.

seria possível construir uma autêntica e superior “raça brasileira” via miscigenação. Em outras palavras, o “problema” brasileiro seria passível de solução com a extinção da raça negra, a solução para apressar o progresso da nação (LEITE, 1996).

Dessa forma, propagava-se a superioridade de determinada raça branca e inferioridade de outras, tal como a negra. Era preciso branquear a nação brasileira, eliminar a população negra, obstáculo do crescimento econômico e de modernidade do país. Almeida (2014) apud Domingues (2002; 2003) observa que “pelas estimativas mais “confiáveis”, o tempo necessário para a extinção do negro em terra brasiliis oscilava entre 50 a 200 anos”. (DOMINGUES, 2002, p. 566).

Essa política emergiu nas mais diversas dimensões, nos discursos, meios científicos, jornalísticos e intelectuais na sociedade brasileira, bem como, vale lembrar, algumas das políticas nacionais concretas que foram realizadas no Brasil visando o embranquecimento. Entre as normas jurídicas que regulavam o movimento migratório destaca-se o Decreto nº 528. Esse decreto, assinado pelo chefe do governo provisório da República, Manoel Deodoro da Fonseca, no dia 28 de junho de 1890 (apenas dois anos após a Lei Áurea), determinava, no Art. 1º, a entrada livre de pessoas no país, exceto advindos da Ásia ou África, que precisariam de autorização do Congresso Nacional para entrar no país:

Art. 1º E' inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que sómente mediante autorização do Congresso Nacional poderão ser admittidos de accordo com as condições que forem então estipuladas. (BRASIL, 1890, p. 01). <sup>38</sup>

Além da evidente política de branqueamento implementada na época, o Estado nada ou pouco fez para a população negra livre e ex escravizada. O decreto estabelece várias medidas de garantias e benefícios ao imigrante, que visavam “que os imigrantes tenham segura garantia da effectividade dos auxílios que lhes forem promettidos para o

---

<sup>38</sup> BRASIL. Legislação Informatizada - **Decreto nº 528, de 28 de Junho de 1890** - Publicação Original. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 13 jun. 2020.

seu estabelecimento.” (BRASIL, 1890, p. 01). E ainda, no artigo 20: “Todo o proprietario territorial, que desejar collocar immigrants europeus em sua propriedade, tem direito aos favores constantes deste decreto, desde que sejam preenchidas as condições aqui estipuladas.” (BRASIL, 1890, p. 03).

Nota-se no decreto diversos exemplos desses auxílios aos imigrantes, tal como a compra pelo governo da passagem da Europa para o Brasil, transporte, proteção por parte do governo nos primeiros seis meses após a chegada no Brasil, direito ao repatriamento por conta do Estado a viúvas e órfãos de imigrantes do sexo masculino ou aos imigrantes que sofressem acidentes de trabalho e ficassem impossibilitados de retornar ao mercado de trabalho, dentre outros benefícios.

Outro exemplo foi o Decreto-Lei nº 7.967, de 1945. A legislação criada no final do governo de Getúlio Vargas regulava a entrada de imigrantes no Brasil, e assim colocava:

Art. 1º Todo estrangeiro poderá, entrar no Brasil desde que satisfaça as condições estabelecidas por esta lei. Art. 2º Atender-se-á, na admissão dos imigrantes, à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia, assim como a defesa do trabalhador nacional (1980, p.1).<sup>39</sup>

Sem maiores necessidades de demonstração, está explícito o cunho racial das políticas realizadas no Brasil acima destacadas. O estado do Paraná, a partir dessas narrativas e políticas, vai sendo delineado e demarcando sua identidade e representações sobre a população. Fez do discurso de uma cidade europeia, civilizada e predominantemente branca uma exclusão de negros e negras numa narrativa sobre a o estado.

Esse discurso que tenta negar a participação e a presença negra ficou nas historiografias do passado ou ainda persiste nos discursos contemporâneos? Certamente que sim, persiste. Essas ideologias acerca do movimento Paranista, e tendo por base a

---

<sup>39</sup> BRASIL. Legislação Informatizada - **Decreto-Lei nº 7.967, de 18 de Setembro de 1945** - Publicação Original. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7967-18-setembro-1945-416614-publicacaooriginal-1-pe.html?fbclid=IwAR22H4c2YHUnvdfFNQ8bpFbPRLFMxqaxnP2LcxLMlwYsw0udtXS9Kyx5r8>. Acesso em: 13 jun. 2020.

influência da política de branqueamento, foram um dos fatores impulsionadores da invisibilidade negra na cidade de Curitiba (OLIVEIRA, 2000; SOUZA, 2003; CARVALHO, 2011, 2016), que se faz presente nos dias atuais.

As representações sociais, históricas, geográficas, simbólicas e discursos das instituições públicas no estado do Paraná e de Curitiba colocam a imigração europeia como marca da formação socioterritorial. Isso fica muito evidente na identidade visual, arquitetônica, propagandas/comunicações/slogans e urbanismo da cidade de Curitiba. Outrossim, muitos curitibanos, bem como paranaenses, identificam-se com vários ícones símbolos do Paraná, tal como o pinheiro, evidenciando uma continuidade ideológica do Paranismo presente atualmente.

Desta maneira, as consequências atuais desse processo estão grafadas nas dimensões concretas e simbólicas da capital paranaense. E como bem salienta Santos (2009; 2010) é necessário pensar a política de branqueamento da população como também uma política de branqueamento do território, ou seja, a política de branqueamento é um projeto racializado de território (projeto político racializado promovido pelo Estado a vindo de imigrantes) que visa apagar não só o branqueamento fenotípico e organizar a ocupação, mas também impor narrativas sobre a cultura e imagem do território, e invisibilizando, portanto, a presença de outros grupos no espaço.

Nesse sentido, o branqueamento do território pode ser entendido através de três dimensões: um branqueamento da ocupação, imagem e cultura, que [...] sintetizam a tentativa de invisibilização e reconstrução sob a lógica eurocêntrica de “territórios não brancos”, ou seja, o apagamento da presença das grafagens espaciais, (R. SANTOS, 2009), das geo-grafias (PORTO-GONÇALVES, 2003) negras e indígenas do território brasileiro (CORRÊA, 2017, p.123).

O branqueamento da ocupação é evidenciado no ordenamento da ocupação do território, ou seja, a política de branqueamento está entrelaçada às dimensões geopolítica e econômica do território. Isso pode ser visto através da expropriação/expulsão, extermínio da população negra de seus territórios, visando eliminar as negras e negros da composição populacional do território.

Portanto, o branqueamento da população era e é, ao mesmo tempo, um

branqueamento da ocupação do território. Um exemplo disso é a política de imigração mencionada anteriormente. As políticas imigratórias desenvolvidas no Brasil por meio da vinda de uma grande massa de imigrantes, além de substituir a mão de obra negra, também eram direcionadas a construir assentamentos em “áreas vazias” do território brasileiro para ocupar tais localidades. Muitas dessas áreas, no entanto, já eram ocupadas por negros, quilombolas e indígenas, apesar de divulgadas como vazias.

O branqueamento da imagem, através de discursos que negam a contribuição social, econômica e cultural da população negra dos lugares, apenas coloca os grupos brancos europeus como protagonistas históricos, ou seja, as participações de não-brancos são eliminadas no processo de formação territorial do país.

Por fim, o branqueamento da cultura refere-se à cultura eurocêntrica como norma. É a imposição de uma cultura, signos e simbologias que identificam um território unicamente europeizado/padrão eurocêntrico (SANTOS, 2009). A imposição dessas matrizes é ainda mais evidente na região sul do Brasil. Essas narrativas eurocêtricas manifestam-se nas mais diversas dimensões, tal como nos livros didáticos que, ao mostrar a região sul, predominantemente evidenciam o exemplo de arquitetura europeia e excluem negros e indígenas ao falar sobre a formação do povo brasileiro.

Dessa maneira, se torna essencial analisar a configuração que constitui o branqueamento do território, dimensão espacial na qual o racismo atua, para compreender a formação do território brasileiro. Isso porque, a partir do branqueamento, se materializam as mais diversas formas de violência:

O branqueamento aparece, nesta leitura, como a diretriz da biopolítica racial hegemônica, que se territorializa constituindo um conjunto de dispositivos de poder materializados em políticas como assentamentos, expulsões e deslocamentos de populações, na produção de representações e controle dos regimes de visibilização e das leituras sobre tais processos, imposição de formas culturais de comportamento e relação sociedade-natureza, entre outros. Tais dispositivos articulam, de maneiras cambiantes em diferentes contextos (temporais e espaciais) as diversas dimensões que toma o dado racial – sobretudo, as dimensões biológicas (fenotípica) e a cultural (SANTOS; SILVA; RIBEIRO; SILVA, 2017, p. 470).

Ainda como bem ressaltado pelos autores, as cartografias históricas do território

brasileiro (nacional ou local) mostram uma perspectiva organizacional espacial branca. Isso quer dizer que, na escala nacional, a nossa história de formação, por exemplo, é contada por um único viés: a chegada e “descoberta” de português das terras brasileiras e aqui começaram a desbravar. Nos livros, são apontados sempre grandiosos mapas das capitanias hereditárias, com o Tratado de Tordesilhas, mas os povos indígenas que aqui habitavam e seus territórios não são mostrados, são postos como inexistentes.

Essa lógica não muda muito se tratando de escalas locais, pois a historiografia também é quase sempre evidenciada a partir da ocupação branca, ou seja, com o início de colônias de imigrantes, comerciantes ou fazendeiros. Assim, “tais grupos são invisibilizados nas cartografias do passado e do presente, transformados em não-existências (Santos, 2004), operação que autoriza as mais diversas violências territoriais necessárias à implementação dos projetos hegemônicos” (SANTOS; SILVA; RIBEIRO; SILVA, 2017, p.470).

Como se pode perceber, a formação sócia histórica de Curitiba possui diversos processos que Santos (2009) chama de branqueamento do território. Esse branqueamento e suas narrativas monopolizadas sobre a historicidade da “Curitiba que não quer ser negra” é evidenciado através de: a) elementos de memória negra que não entram no mapa turístico da cidade – linha turismo/cartões postais; b) o espaço urbano marcado pela invisibilização da população negra na arquitetura, nos parques, nos bosques, nos portais, monumentos; c) nos livros de educação escolar referente a Curitiba; d) o branqueamento de algumas importantes personalidades negras da cidade.

As geograficidades da política de branqueamento da população no estado do Paraná, bem como Curitiba, central para as elites brasileiras entre meados dos séculos XIX e XX, conformaram no ideário de cidade. O discurso fundador do movimento Paranista instaurou uma nova identidade para Curitiba: aquela que valoriza a europeia e invisibiliza a negra (CARVALHO, 2017).<sup>40</sup> Não é de se espantar, portanto, que falar em territórios negros em Curitiba cause certa estranheza por parte de algumas pessoas... Negros? Que Negros? Negros em Curitiba? Lá também tem?

---

<sup>40</sup> Esses branqueamentos serão mais discutidos no Capítulo dois.



Mário Antônio Sanches (1997), em sua dissertação denominada “O Negro em Curitiba: A invisibilidade Cultural do Visível”, analisa a festa comemorativa do aniversário de 300 anos da cidade de Curitiba e afirma que as identificações étnicas da população são evidentemente expressas unicamente tendo em vista os imigrantes europeus nos eventos da cidade. Assim, ele observa que:

Durante os festejos do tricentenário, produz-se um discurso apresentando Curitiba como cidade de “primeiro mundo”, “cidade europeia”, e no qual os diferentes grupos étnicos de origem europeia são valorizados. Excluídos desse discurso que sinaliza uma “cidade de todas as gentes” os negros, principalmente aqueles que participam de movimentos sociais, procuram resgatar sua visibilidade e construir sua identidade de negros curitibanos. (SANCHES, 1997, p. 30).

Diante desse contexto de invisibilidade o movimento negro vem questionando que, ao longo das suas trajetórias, boa parte dos negros e negras nunca se vira de fato representada. Nunca lhes foi apresentada uma figura negra importante da cidade, livros que contassem suas histórias ou monumentos de personalidades negras que passaram pela cidade, nada remete à população negra. Com o pode não ter pessoas negras na história?

Diante disso, além das lutas negras que mencionei anteriormente, realizei um levantamento em jornais para encontrar outras informações do movimento negro que visou promover a visibilidade e construir a identidade de negros curitibanos apontado por Sanches (1997). Mas o levantamento histórico, mesmo que de forma breve, é sempre limitado. Infelizmente, sabemos que muitas fontes já se perderam ou foram destruídas, intencionalmente ou não, e as existentes muitas vezes não são de tão fácil acesso<sup>41</sup>. Desse modo, outros arquivos encontrados se deram apenas a partir de 1988. Apesar da lacuna do vazio histórico e geográfico, é possível compreender a partir das informações levantadas, o contexto das territorialidades negras em tempos anteriores e contrapor o

---

<sup>41</sup> Foi realizado um levantamento via hemeroteca (arquivo de jornais) e o arquivo público de Curitiba. Como os documentos sobre as organizações negras da cidade não estavam catalogados de forma mais específica, isso demanda uma maior disponibilidade de tempo para procurar documento sobre resistências negras, além disso, para interpretar os documentos com grafias difíceis de traduzir também é necessária uma maior disponibilidade.

discurso eurocêntrico da cidade curitibana, evidenciando o grupo negro e suas experiências.

A partir de 1988, as informações sobre as r-existências negras passam a ser mais visibilizadas e a ter materiais de mais fácil acesso. Devido a isso, realizarei um salto histórico da luta negra para 1988, a fim de analisar outras informações mais atuais e entender a formação socioespacial que marca os alicerces das lutas negras na cidade. Diferentes formas de r-existências negras contra o branqueamento do território curitibano (seja na ocupação, imagem e cultura) nas suas dimensões materiais e imateriais, concretas e simbólicas, reivindicam historicamente as suas memórias e reinventam suas formas de existir, de agir e de ser no espaço<sup>42</sup>.

Foi aproximadamente em 1988 que ocorreu uma reorganização do movimento negro organizado na cidade de Curitiba. Isso foi influenciado pela campanha da fraternidade da Igreja Católica, que tinha como tema na época a “Fraternidade e o negro: Ouvi o Clamor deste povo” e uma conjuntura política democrática posterior à ditadura militar. Esse movimento gerou diversos debates sobre a questão racial durante todo o ano de 1988 na cidade (LOPES; SOUZA; CRUZ, 2010).

As organizações de um maior protagonismo na década de 1980, na cidade de Curitiba foram: Grupo Arte Negra (1985), Grupo de União e Consciência Negra (Grucon) (1979) e Agentes de Pastoral Negros (APNs) (1988). As articulações dessas organizações vão dar origem à Associação Cultural de Negritude e Ação Popular dos Agentes de Pastoral Negros, em 1990. Na mesma década, vão surgir também: Instituto Afro-Brasileiro; o grupo Baluarte Negro, que tinha como pauta as mulheres negras; e o grupo Ilú Aiê Odara, que discutia a religiosidade afro-brasileira (LOPES; SOUZA; CRUZ, 2010).

O ano de 2000 também foi um marco do movimento negro organizado curitibano. Nessa época, surgem diversas territorialidades, tais como: o Instituto de Pesquisa da Afrodescendência (Ipad-Brasil) em 2003, que visava a inserção da população negra no mercado de trabalho e educação; o Instituto 21 de Março, atuando em crimes de racismo

---

<sup>42</sup> Proposta, cunhada por Carlos Walter Porto Gonçalves (2002), denominada de r-existência.

e direitos humanos; o Instituto Brasil e África (Ibaf), com foco na cultura negra e projetos sociais; e a Rede de Mulheres Negras, que atua na promoção de políticas públicas para as mulheres negras (LOPES; SOUZA; CRUZ, 2010).

Nesse período, vale mencionar ainda a criação do Centro Cultural Humaita – Centro de Estudo e Pesquisa da Arte e Cultura Afrobrasileira, entidade sem fins lucrativos que atua desde 2006 na valorização da arte, história e cultura afro em Curitiba e no Paraná.<sup>43</sup> Para tal, o grupo se propõe a construir ações em diversas áreas, visando evidenciar a memória afro curitibana e paranaense. Desde a sua fundação, o Centro Cultural Humaita realizou diversas ações de estudos, campanhas, cursos e oficinas, dentre as quais lembramos algumas: Vozes do Sagrado, Rappaz, Sarau Afro Curitibano, Orirerê - Cabeças luminadas, Abolisom, Festival Paranaense do Samba, Brincarnaval, Vozes Negras, Capoeira, Curitiba Afro, Humaita Cabo Verde, Coleção Oralidades Afroparaneses. Na presente dissertação, destacaremos mais adiante uma dessas presentes ações, a Festa do Rosário.

Fica evidente que, historicamente, negros e negras realizaram formas de reconhecimento, inclusão social e confrontaram o poder público e a sociedade civil de Curitiba. No entanto, o conjunto de violências epistêmicas e simbólicas retirou a população negra curitibana do lugar de sujeito da história e apresenta a cidade como se nunca tivesse havido resistência negra, ou melhor, uma localidade que nunca teve a existência de negros e negras como questão significativa na sua construção. A população negra, seja escravizada ou livre, fez (e faz) história e a geografia da capital do Paraná.

Em vista disso, através dos jornais existentes na Biblioteca Pública do Estado do Paraná e na Hemeroteca digital, procurei levantar registros da mobilização histórica do movimento negro na cidade. A Biblioteca Pública do Estado do Paraná disponibiliza pastas catalogadas com notícias de várias temáticas sobre o estado do Paraná. Na pasta sobre os negros/negras, encontrei alguns registros das lutas desses sujeitos em Curitiba.

---

<sup>43</sup> O Centro Cultural Humaita realiza atividades práticas e de pesquisa desde 2001, mas como Pessoa Jurídica desde 2009.

A hemeroteca digital disponibiliza *online* alguns jornais que circularam pelo estado do Paraná de 1840 até 1999. Dada a diversidade de tantos temas, procurei algumas palavras-chave para a seleção dos arquivos, tais como “negros” e “movimento negro”.

Ressalto que, como não foi o objetivo do presente estudo uma reconstituição exaustiva sobre a discussão da historicidade do movimento negro na cidade de Curitiba, exponho apenas alguns demonstrativos dessas lutas negras na cidade encontrados nos jornais para evidenciar que a luta negra sempre se fez presente na cidade. Porém, obviamente que os dados levantados não representam a totalidade da resistência realizada, as temporalidades desses agenciamentos e mobilizações são diversas. Dessa forma, apresento a seguir as notícias encontradas, seguindo a ordem cronológica do surgimento desses grupos:

**Sociedade Operária Beneficente 13 de Maio (1888):** A primeira sociedade negra do Paraná e a terceira mais antiga do país<sup>44</sup> foi fundada oficialmente em 6 de junho de 1888, pouco depois do fim do sistema de escravidão. Como sabemos, a abolição da escravidão não foi acompanhada por políticas públicas de inclusão aos ex-escravizados, dessa forma, a sociedade prestou diversos serviços tendo por objetivo a inserção social negra na sociedade (HOSHINO; FABRIS, 2018).

Dentre esses serviços, está a realização de aulas de leitura e escrita aos sócios analfabetos. A obrigatoriedade dos sócios em matricular seus filhos na escola auxiliava na busca por emprego aos recém-libertos, entre outras medidas. Além disso, a Sociedade cumpriu e cumpre o papel fundamental de visibilizar a cultura negra curitibana, funcionando como um espaço de afirmação da negritude (HOSHINO; FABRIS, 2018), , ou seja, realizada diversas ações assistenciais, recreativas e educativas. Assim o estatuto mais antigo da Sociedade (1929) menciona dentre seus objetivos:

[...] não visava somente à festa, mas principalmente dar conta de apoiar as famílias negras „em caso de enfermidade ou morte” (Art. 7, § 5- Direitos dos Sócios). Os associados viam naquele espaço um lugar de segurança e de defesa de direitos e nele buscavam “socorro” quando mais precisavam (ESCOBAR, 2010, p. 60).

---

<sup>44</sup> A primeira mais atinga do Brasil fica na Bahia, a segunda no Rio Grande do Sul.

Dessa forma, a Sociedade 13 de Maio afirmava em seu primeiro estatuto que o espaço iria realizar festas em datas representativas para a população negra. Além do dia 6 de junho, data da fundação da sociedade, o dia 13 de maio - dia da abolição da escravidão no Brasil, e 28 de setembro - aprovação da Lei do Ventre Livre, em 1871, eram marcados por comemorações (HOSHINO; FABRIS, 2018).

Atualmente, são realizados diversos eventos da negritude no local, justamente pelo movimento reconhecer a memória que o espaço carrega. Como relatado no jornal a seguir, o clube busca evidenciar uma “imagem anti-racista para a população (...) uma sociedade igual às outras, aberta, para reunir amigos, brancos, judeus, índios, japoneses e todas as raças no mesmo salão de bailes.” (JOSÉ MARIA, 1988).

FOTO 2 - JORNAL NOTICIANDO A SOCIEDADE 13 DE MAIO



FONTE: Gazeta do Povo (1988).

Vale destacar também, a título de curiosidade, que alguns membros que integraram a diretoria da Sociedade 13 de Maio fizeram parte da Sociedade Ultimatum, um grupo abolicionista de caráter secreto e que, tinha entre outros objetivos, auxiliar a fuga de escravizados (HOSHINO, 2013).

Apesar do discurso da historiografia oficial de que não existem negros em Curitiba, o levantamento que realizamos indicou que a cidade tem uma das mais antigas sociedades operárias formadas por negros do sul do país. Atualmente, a Sociedade 13

de Maio continua simbolizando um espaço de resistência e sociabilidade negra curitibana.

Práticas religiosas de matriz africana: o estudo “Lugares de axé<sup>45</sup>” aponta a repressão religiosa vivida em Curitiba através de registro no Jornal Diário da Tarde. No ano de 1900, o periódico traz a matéria chamada “Desordem”, em que são denunciadas práticas realizadas por Tia Joanna:

Recebemos de pessoa que merece atenção: Informão-nos que na rua do Visconde de Guarapuava, existem nas casas n° 54, 58 e 6, três cartomantes, e além do Quartel do 13 Regimento, uma preta de nome Tia Joanna, conhecida como Tapijara na arte da feitiçaria: estas quatro personagens ocupam o seu tempo em predjstinar a sorte de ?, mediante o pagamento de 1800 por sorte. É o caso de convidarmos o exmo. Sr. Dr. chefe de polícia para que por sua vez também dê uma sorte, obrigando as sortistas mudarem de officio, procurando um trabalho honesto sem prejuízo da moral e paz das famílias. (DIÁRIO DA TARDE, 1900).

É como se pode ver na imagem a seguir:

---

45 Projeto contemplado pelo Fundo Municipal de Cultura de Curitiba iniciado no final de 2014 e que teve por objetivo construir um inventário dos terreiros de Candomblé de Curitiba e Região Metropolitana. Realizou a identificação, mapeamento e documentação referente aos espaços onde são realizadas as práticas religiosas afro-brasileiras na cidade de Curitiba, em específico o Candomblé.

FOTO 3 - JORNAL NOTICIANDO AS PRÁTICAS AFRO RELIGIOSAS (1900)



FONTE: Projeto Lugares de Axé (1900).

Outro relato, intitulado “Enquanto Curitiba dorme, as macumbas das sextas feiras”, é encontrado no jornal da cidade em 1929, evidenciando a presença da religião afro em Curitiba, como se pode ver no trecho a seguir:

E’ra uma macumba!  
Em Curityba?  
Ficâmos transidos de admiração, curiosidade e pavor! Macumba em Curityba!...  
E o adufo batia lento acompanhando o canto do preto velho. Bum, zig-bum, bum...  
Era 1 hora da madrugada. Batemos.  
- Um moleque abriu a porta.  
- Que querem?  
- Entrar.  
- Esperem, vou falar ao Mestre Marcos. E depois:  
- Entrem.  
Sentamo-nos assombrados, na extremidade de um banco longo e rude. Todos os olhares nos mediram de alto á baixo. Então, vimos tudo. Ao conto do salão de aterro, uma panella fumegava sobre um tripé de ferro. Uma velha lentamente e com isochronismo mechia o cangirão e gritava: Macumba, catimbó, Xangô! A fumaça asfixiava... (cheiro de alfavaca e fumo). A adufo doía nos ouvidos. Bum, zig-bum, bum Uns moleques dansavam em redor (...) Mas os negros estavam electrizados, olhando fixo para o cangirão fumegante (...) Momentos após, os negros cahirahiem letargia. Ficaram bambos. Muitos tombaram ao chão. E o

negro velho, Mestre Marcos, cantava, agora baixinho e babando-se: Vem ahí, Vem ahí, Jesus Senhor, Pae Creador, Xangô! (DIÁRIO DA TARDE, 1929).

FOTO 4 - JORNAL DENUNCIANDO AS PRÁTICAS AFRO RELIGIOSAS NA CIDADE DE CURITIBA (1929)



FONTE: Projeto Lugares de Axé (1929).

Ao longo dos anos, o povo negro vivenciou diversas dificuldades para realizar suas manifestações religiosas negras, pois de forma recorrente eram acionados meios repressivos via aparatos jurídicos e policiais, para reprimir tais práticas. Especialmente no século XIX, as religiões de matrizes africanas sofreram uma intensa perseguição religiosa e repressões aos seus seguidores no Brasil devido ao Código Penal (1890) que trouxe, entre as suas diretrizes: crime de capoeiragem (Art. 402); crime de vadiagem (Art. 399); crime de curandeirismo (Art. 158); e crime de espiritismo (Art. 157).

Vale lembrar que o Art. 157 do Código Penal proibia a prática do espiritismo, magia e de “seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestais curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credibilidade pública.” (BRASIL, 1890).

Desse modo, como evidenciado no jornal, a polícia era acionada de forma



recorrente para reprimir tais práticas “abomináveis” e indesejáveis. Isso quer dizer que o Código Penal contribuiu, e muito, com a discriminação quando passou a punir/criminalizar as práticas culturais dos negros e impondo exigências legais para o funcionamento das casas e realização dos cultos.

Na presente dissertação não temos por objetivo realizar o levantamento de terreiros como um território negro. Primeiramente, devido ao extenso número desses espaços<sup>46</sup>, e segundo, estudos referentes a essa temática também já foram realizados (HOSHINO, 2010) e muito contribuíram para evidenciar a presença da religiosidade negra existente em Curitiba, tal como o projeto Lugares de Axé.

O projeto Lugares de Axé teve como objetivo realizar a identificação, mapeamento e documentação onde são realizados cultos de religiões de matrizes africanas, em específico do Candomblé. O projeto realizou o inventário de seis terreiros de Candomblé, localizados na cidade de Curitiba e Região Metropolitana, evidenciando a diversidade de linhagens de cultos de Candomblé.<sup>47</sup>

Como mostramos anteriormente, o grupo mostra que a prática negra referente à religiosidade já possui evidências datadas em 1900 na cidade de Curitiba. Primeiro, identifica-se como a prática religiosa era vista como símbolo de desordem, imoral e de medo pela sociedade. Outrossim, os jornais da época registram perseguição e atos reprimindo por meio de ação policial tal prática. Esses breves relatos mostram a contradição do discurso hegemônico de uma cidade que possui unicamente uma herança branca europeizada e apaga quaisquer heranças africanas e suas memórias da cidade.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Os números variam. De acordo com levantamentos informais realizados pelo Conselho Mediúnico do Brasil, no ano de 2008, o Paraná tinha 25 mil terreiros, 7 mil só em Curitiba. Já um estudo realizado dois anos antes, pela pesquisadora Luciana de Moraes, identificou 83 terreiros de umbanda oficiais em Curitiba. GAZETA DO POVO. **Curitiba afro-brasileira**. Curitiba, 19 de setembro de 2008. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/caderno-g/curitiba-afro-brasileira-b6pab9o67ucgrpu8knq500itq/>. Acesso em: 17 mar. 2019.

<sup>47</sup> LUGARES DE AXÉ. **Inventário dos terreiros de Candomblé de Curitiba e Região Metropolitana**. Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UcKEPJmQKhu3doBiiR1B089w>. Acesso em 02 fev. 2020.

<sup>48</sup> Vale lembrar que, infelizmente, esse caráter racista e estigmatizado das religiões de matrizes negras ainda persiste nos dias de hoje: BEM PARANÁ. **Incêndio destrói terreiro de umbanda em Curitiba**. Curitiba, 01 de agosto de 2019. Disponível em: <https://www.bemparana.com.br/noticia/incendio-destroi-terreiro-de-umbanda-em-curitiba.-policia-investiga-o-caso#.Xyw-uChKjIU>. Acesso em: 01 ago. 2019.

**Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON) (1979):** O Grupo de União e Consciência Negra surgiu em Curitiba em 1979, e existiu em vários estados. Ecumênico e apartidário, o grupo nasceu dentro da Igreja e trabalhava no sentido de conscientizar o negro quanto ao seu papel na sociedade, baseado em sua história. Na cidade de Curitiba, o trabalho de resgate da cultura negra foi realizado mais nas periferias, conforme relatado no jornal na data da Consciência Negra. Nessa época, o Grupo de União e Consciência Negra já atuava em Curitiba há 9 anos. Uma das lideranças negras do Grupo, Marli Teixeira Leite, relatava as denúncias realizadas pelo grupo:

[...] Quanto ao mercado de trabalho, Marli considera que para o negro, as opções ficam em torno de subempregos e baixa remuneração. Seu curriculum era sempre aprovado em 1º lugar, no entanto reprovada nas entrevistas enquanto que seus colegas brancos, às vezes com menos qualificação que ela, eram contratados. E ela diz que a dificuldade para se conseguir uma colocação cresce à medida que aumenta o grau de escolaridade. Dizem que negro não sobe na vida porque não tem estudo. Mas quando ele sai de uma universidade ele é mais sacrificado do que antes, porque a discriminação torna-se maior. O negro sempre ganha menos que o branco na mesma função. Para Marli, a discriminação no Brasil é visual: para modelo e manequim exige-se branquinhas e bonitinhas, pois desenvolvem um trabalho que aparece ao público. E nem Marli e seu Grupo tem motivos para comemorar os 100 anos de abolição. Ela acha que o “autografo da Lei Áurea” como define, é visto hoje e ensinado nas escolas como uma “concessão do branco e não uma conquista do negro”. Para ela, o ato foi meramente político. Na época, os quilombos já estavam cheios e grandes parte dos negros livres, engajados nos movimentos abolicionistas. Escravos mesmo eram poucos, e à beira de conquistar sua liberdade. Dessa maneira, conta Marli, o negro seria reconhecido “mas pela benevolência da princesa, negro livre passou a mendigar, sem trabalho e sem terra, e teve que voltar à fazenda para não morrer de fome.” (GAZETA DO POVO, 1988).

FOTO 5 - NOTÍCIA DO GRUPO DE UNIÃO E CONSCIÊNCIA NEGRA NO JORNAL



FONTE: Gazeta do Povo (1988).

**Show Afrodisíaco, no Teatro de Bolso (1986):** Em 13 de maio de 1986, foi realizado o show Afrodisíaco no Teatro de Bolso. Segundo o coordenador do show, Geraldo Magela, o objetivo era mostrar o profundo impacto da cultura negra na sociedade brasileira e valorizar o artista negro no contexto curitibano. O show era um ensaio para a apresentação no dia 20 de novembro. A reportagem traz ainda que esse era o terceiro ano que Magela organizava um show de protesto no dia 13 de maio:

O show “Afrodisíaco” que acontece hoje, no Teatro de Bolso, a partir das 21 horas, pretende expressar as últimas tendências do movimento negro no Brasil. Segundo o produtor do espetáculo, Geraldo Magela será mostrado na ocasião o profundo impacto da cultura negra dentro da sociedade brasileira. Magela salienta que o show é apenas um ensaio para o espetáculo que será mostrado no dia 20 de novembro data considerada pelos negros como o Dia Nacional da Consciência Negra, uma vez que eles não reconhecem o dia 13 de maio como a data da abolição. “Esse dia comemora uma abolição que realmente não aconteceu. O negro continua marginalizado e senão vítima da discriminação em

todos os níveis, por isso os negros comemoram sua libertação no dia 20 de novembro, dia da morte de Zumbi (...) Magela destaca que o ensaio de hoje visa uma reflexão do que aconteceu nesses 93 anos, desde o dia da suposta abolição, 13 de maio de 1888, até agora, quando são construídas as mesmas agressões contra o negro. Ele informa que o espetáculo também pode ser encarado como uma forma de valorizar o artista negro no contexto curitibano, onde a comunidade negra é pequena em relação ao número de brancos. É o terceiro ano consecutivo que Geraldo Magela organiza um show de protesto no dia 13 de maio. (CORREIO DE NOTÍCIAS, 1986).

FOTO 6 - NOTÍCIA SHOW AFRODISÍACO, NO TEATRO DE BOLSO



FONTE: Correio de Notícias. 13 de Maio de 1986.

**Associação Beneficente do Povo Negro (APRONEGRO):** Até o momento, não tenho maiores informações sobre a data do seu surgimento. Porém, o jornal que menciona esse grupo data de maio de 1988. Esse grupo tinha por objetivo congregar todas as raças, independentemente de cor ou religião, conforme traz a matéria. O jornal traz ainda o presidente Joaquim Cândido denunciando o racismo existente em Curitiba.

Nas palavras dele: "O 13 de maio é uma data do calendário oficial que não nos pertence. O que devemos comemorar? A omissão da história oficial da contribuição do negro a este país?" O movimento denuncia a falsa liberdade da abolição da escravidão, visto que ainda grande parte da população negra se encontra sem acesso à educação,

saúde e trabalho:

[...] Joaquim Luiz Cândido é o presidente da entidade. Ele é contabilista de uma estatal em Curitiba e conta que sofreu muito para alcançar o posto. Fez curso técnico em um dos melhores colégios da época e através dele recebeu a primeira indicação para emprego. Cândido que foi desiludido na hora da entrevista quando disseram-lhe sem meias palavras, que a vaga estava aberta a qualquer aluno de seu colégio, “desde que não fosse negro” (...) Joaquim acha que ascensão do negro é muitas vezes difícil que a de um branco. Quando ele alcança uma boa colocação, precisa ser três vezes melhor que o branco para se firmar, porque seu erro é na mesma proporção mais notado (...) Joaquim lamenta que só agora as empresas do Brasil estejam começando a contratar negros, “no ano passado pouquíssimas corporações admitiam negros em seu quadro”, lembra Joaquim. A incrementação de oferta este ano é encarada por Joaquim não só como avanço e sim como exploração. “Demagogia de certos grupos para se beneficiar novamente da raça negra visando o retorno que a divulgação em torno da abolição possa fazer, diz (...) O governo sempre manipulou a história para cuidar de seus interesses e apagar a mancha negra que foi a escravidão no Brasil. Por isso tomou essa postura omissa com relação à verdade histórica da abolição (...) Joaquim argumenta que há 388 anos o negro trabalha para construir este país tendo em vista que se constitui na sua maior força braçal, principalmente na construção civil (...) Mas mesmo com todo preconceito, Joaquim acredita que as coisas vão melhorar para os negros. Um dia o negro vai deixar de ser folclore e lembrado somente no carnaval, profetiza ele dizendo que o negro quer respeito, não esmola. (GAZETA DO POVO, 1988).

FOTO 7: COLETIVO PRONEGRO



FONTE: Gazeta do Povo (1988).

Nos três jornais apresentados anteriormente evidenciando o grupo Grucon, o show Afrodisíaco e a Associação Beneficente do Povo Negro, podemos verificar em comum nos seus discursos, além do trabalho da valorização identitária negra, as denúncias do processo histórico da desigualdade no Brasil da população negra (subemprego, menores salários, menor educação, entre outros) e o não reconhecimento do dia 13 de maio como evento comemorativo para o movimento negro. Primeiro, que a data não foi nenhuma ação heroica da Princesa Isabel, mas sim fruto de muita luta negra. Outrossim, esse momento trouxe uma liberdade de papel, formal, mas na prática não foram criadas condições para que a população negra pudesse ter um tipo de inserção mais digna na sociedade, continuando excluída do processo social. Suas pautas são levantadas por negros e negras até os dias atuais.

**Associação cultural de negritude e ação popular (ACNAP) (1990):** O grupo foi fundado em 1990 e desde então promoveu diversos eventos culturais na cidade. Dentre as atividades, destaca-se o Curso Pré-Vestibular para negros e negras, que teve início em 2006, porém não está mais ativo. O cursinho foi de extrema importância para a inserção da população negra curitibana no ensino superior.

A ACNAP desenvolveu alguns grupos de base: o grupo “Escolhido a dedo”, que

surgiu em 1989, tinha por objetivo valorizar a estética e a cultura negra através de desfiles; o grupo Xirê, que visava a dança, música e teatro da cultura negra; e o Ka-Naombo, que em iorubá significa “coisa de negro”, que tinha por objetivo a dança e arte negra. Somado a isso, a organização também desenvolveu projetos que visavam à inserção da população negra no ensino superior (LOPES; SOUZA; CRUZ, 2010).

Entre os diversos projetos educativos e culturais realizados, está o concurso Beleza dos Palmares, realizado em 2001, como mostra a reportagem a seguir. O concurso tinha por objetivo valorizar a beleza e a cultura negras. O evento visava contribuir para o desenvolvimento de uma identidade negra positiva. Já chegou a reunir na cidade cerca de 800 pessoas, grande parte composta por negras e negros (LOPES; SOUZA; CRUZ, 2010).<sup>49</sup>

Conforme relata a reportagem encontrada no jornal:

Andréia Santos e Dieizol Motta Gomes formam um casal de respeito. Ambos, atualmente são mais conhecidos como Miss e Mister Palmares. Eleitos no último sábado, representam não apenas um modelo de beleza étnica, mas também um ideal de conscientização social e valorização da cultura afro. O concurso, organizado pela ACNAP (Associação Cultural de Negritude e Ação Popular), acontece anualmente, sempre em novembro em comemoração do Dia da Consciência Negra, 20 de novembro (...). Os candidatos a Mis e Mister Palmares apresentam-se em casais. Primeiramente, a um desfile mais protocolar, feito em trajes sociais. Depois as duplas exibem um número especial de dança tradicional afro, vestidos a caráter. Andréia e Dieizol ganharam um book fotográfico, além de um prêmio em dinheiro. Ele embolsou R\$ 200, e ela, R\$ 300. (PRIMEIRA HORA, 2001).

---

<sup>49</sup> A ACNAP realiza suas atividades até os dias de hoje. Foi mais abordada em discussões posteriores. A entrevista com as lideranças que fundaram a associação compõe o corpo desta pesquisa.

FOTO 8 - NOTÍCIA CONCURSO MISS PALMARES



FONTE: Primeira Hora (2001).

Uma das principais pautas da Acnap, o concurso Miss Palmares, como relatado, tinha por objetivo valorizar e elevar autoestima de negros e negras, mostrando a sua beleza em um espaço que sempre foi negado a esses sujeitos: as passarelas. Esses eventos redefinem padrões estéticos, afirmam a negritude e trazem uma consciência negra. Muito além de moda e estética, a corporeidade negra carrega significados sociais, históricos e políticos. Essas ações proporcionam, portanto, debates sociais, desconstrução de estigmas e estereótipos, bem como, possibilitam a compreensão da população negra e não negra no que se refere às opressões eurocêntricas em torno dos corpos sociais.

**Reunião preparatória para o primeiro Encontro Nacional de Entidades Negras (ENEN) (1991):** Em 29 de Agosto de 1991, o jornal traz a notícia que Curitiba sediou a 5ª e última reunião preparatória para o primeiro Encontro Nacional de Entidades



Negras que foi realizado em novembro do mesmo ano em São Paulo. A proposta da realização deste encontro surgiu em 1989 a partir de encontros regionais e foi um marco na história do Movimento Negro Nacional.

O evento teve por objetivo o fortalecimento e organização das entidades do movimento negro no país e combate ao racismo. Além da participação de representantes de 15 estados brasileiros, é relatada também a presença de um número expressivo de entidades do movimento negro curitibano: Grupo Utamadun<sup>50</sup>, Associação Cultural de Negritude e Ação Popular (ACNAP), Agentes de Pastoral Negra, Movimento União e Consciência Negra, Instituto Cultural e de Pesquisas Ihu Ayê Odára<sup>51</sup> e Arte Negra.<sup>52</sup> Assim relata o jornal a seguir:

Curitiba sediará, a partir de amanhã até domingo a 5ª e última reunião preparatória para o I Encontro Nacional de Entidades Negras que será realizado em novembro em São Paulo. Contando com a participação de representantes de 15 Estados brasileiros que formam a coordenação do I Enem, as solenidades de abertura deste encontro ocorrerão na Assembleia Legislativa do Estado, amanhã às 20 horas. Os trabalhos serão desenvolvidos na Universidade Popular do Trabalho UPT, no Tarumã visando concluir os preparativos finais para o encontro nacional (...) A necessidade imperiosa de se ampliar a base social e política do Movimento Negro bem como buscar a mais ampla participação do conjunto de entidades e grupos negros, fortalecendo-os como um canal de expressão das ansiedades, da garra e da criatividade da militância contra o racismo, além da necessidade de se capacitar os militantes para que contribuam afetivamente para o avanço das lutas sociais, visando a transformação radical da sociedade brasileira são os pontos consensuais para as discussões do I Encontro Nacional de Entidades Negras, a ser realizado de 14 a 17 de novembro em São Paulo (...) Será o momento de se rever a “caminhada”, notar os acertos e erros e definir novas metas. Deverá ser também o momento de apresentação à sociedade de pistas de soluções para os problemas sociais que afetam toda a população brasileira. (CORREIO, 1991).

---

<sup>50</sup> Grupo Utamaduni, termo que significa herança cultural: O grupo surge em 1990 e realizava atividades de danças, músicas e manifestações da culinária (SOUZA, 2013).

<sup>51</sup> A seguir, abordo o Movimento União e Consciência Negra. O levantamento de maiores informações sobre o Instituto Cultural e de Pesquisas Ihu Ayê Odára ainda está sendo realizado.

<sup>52</sup> Grupo Cultural Arte Negra: criado em 1983, tinha por objetivo valorizar a cultura negra e combater o racismo através do teatro e música (SOUZA, 2013).

FOTO 9 - DIVULGAÇÃO DA REUNIÃO REALIZADA PARA O ENCONTRO NACIONAL DE ENTIDADES NEGRAS



FONTE: Programe-se. Correio. 29 de Agosto de 1991.

Visualiza-se, portanto, a participação dos grupos negros curitibanos na construção e dinâmica organizativa do movimento negro nacional. O encontro de diversas entidades de diferentes estados configurou uma maior articulação dos grupos negros em território nacional e fortalecimento das suas denúncias e reivindicações. Igualmente, aponta para a existência da luta negra da cidade de Curitiba abarcando além da escala local. Os atores sociais utilizaram de diferentes estratégias e capacidade de promoção das suas pautas, mediante a formação e a articulação de políticas públicas de âmbito nacional, regional e local.

**Manifestação do Dia da Consciência Negra (1997):** O grupo Consciência Suburbana surgiu em 1997 e atuou em diversas atividades junto com comunidades periféricas. A notícia encontrada aponta que o dia da Consciência Negra foi comemorado em Curitiba com diversos shows e apresentações de grupos de hip-hop, grafite e reggae. Durante todo o dia, foram realizadas apresentações na Boca Maldita. Aponta ainda que, para difundir a cultura negra, o grupo Consciência Suburbana percorria as escolas e universidades palestrando sobre o grafite, hip-hop e Zumbi:

O dia da Consciência Negra foi comemorado ontem em Curitiba com diversos shows e apresentações de grupos de hip hop, grafite, reggae. Durante todo o dia eles realizaram apresentações na Boca Maldita. A data tenta reviver a memória de Zumbi dos Palmares, considerado pela comunidade afro-brasileira o maior ícone dos negros na América Latina. Segundo Célio Roberto Pereira de Oliveira, o Jamaica, membro do Grupo Consciência Suburbana, a memória de Zumbi não é lembrada em Curitiba. A gente só vê o governo falando que a formação cultura da cidade aconteceu com a contribuição dos imigrantes europeus, esta idéia é difundida mas ninguém fala da contribuição dos negros, que existiram quilombos aqui perto, afirmou Jamaica. Para ele, o município deveria trabalhar melhor dentro das escolas o que representa Zumbi na cultura do Brasil e qual sua importância. Para tentar mudar este quadro e difundir a cultura negra, o Consciência Suburbana percorre escolas e universidades palestrando sobre o grafite, hip hop e Zumbi. Este é o quarto ano que o grupo comemora a data na Boca Maldita. Para o ano que vem, eles esperam que seja decretado feriado na cidade, como acontece no Rio de Janeiro, a única cidade brasileira a decretar feriado nesta data. (GAZETA DO POVO, 2011).

FOTO 10 - MANIFESTAÇÃO DO GRUPO CONSCIÊNCIA SUBURBANA



FONTE: Gazeta do Povo (2011).

Destaca-se o movimento hip hop curitibano como instrumento nas lutas raciais. O grupo Consciência Suburbana, por meio do hip hop, trabalhava no processo de consciência, construção, divulgação, fortalecimento das pautas negras e luta contra o racismo. Através das suas atividades, músicas, rimas (facilmente identificadas em suas letras), além de outros saberes, fazeres e viveres praticados, o grupo conscientizava, sobretudo, os jovens negros da periferia sobre a conjuntura racial da sociedade. O grupo

via que o hip hop atuava como forma de informação, empoderamento negro/periférico, resistência na cultura negra e, sobretudo, como já evidenciado, questionava o discurso europeizante da cidade de Curitiba.

Como exposto, a luta negra na cidade de Curitiba sempre existiu<sup>53</sup>. Apesar de ser apresentada apenas uma parcela mínima das ações negras que foram realizadas ao longo da história na cidade, podemos compreender através dos aspectos historiográficos e geográficos a dinâmica negra em sua diversidade. Conforme aponta Oliveira (2019), a negação é uma dimensão significativa da estrutura racista e o objetivo espacial da colonialidade é realizar uma política do silenciamento, hierarquização e apagamento das formas espaciais da diáspora africana. Em outras palavras, entendo a cidade de Curitiba como palco histórico e geográfico não apenas de disputas de narrativas, mas também de disputas territoriais/inserção espacial na cidade.

Nesse sentido, as marcas da historicidade espacial apresentadas apontam para a conformação de estratégias territoriais negras em uma sociedade escravagista curitibana, apesar de sofrerem constantemente controle social, como, por exemplo, através da criação dos dispositivos normativos de proibição de batuques ou com a obrigatoriedade de pedir licença para a realização de congadas.

Essas formas espaciais deixam memórias que se inscrevem por toda parte da cidade. Conforme apresentamos, as heranças do racismo e antirracismo estão nas rugosidades (OLIVEIRA, 2019) da cidade, pois “[...] as relações raciais grafam o espaço, produzem ‘grafias’, referências materiais e simbólicas racializadas no espaço, heranças do passado ou fruto de ações e construções do presente.” (SANTOS, 2018, p.43).

Diante dessa perspectiva de apontar as grafias espaciais do antirracismo (SANTOS, 2018) na cidade de Curitiba, no próximo subitem apresentamos alguns diálogos realizados com as lideranças negras curitibanas com o objetivo de relatar outros

---

<sup>53</sup> Em um estudo de Marcilene Garcia de Souza (2013), outros grupos também são mencionados, como o Grupo de dança Afro ÀSÀ ÌBÌLE (em Iorubá significa herança cultural): Grupo de dança que surge em 1990 e o Nuspartus: Grupo de teatro que iniciou as atividades em 1994 e, a partir de 2007, estabeleceu como princípio realizar peças que trabalhassem questões raciais como a valorização negra. Localizei vários outros grupos que são apenas citados nas reportagens, como Associação Brasileira da Raça Negra (ASBRAN), Grupos Zumbi e Grupo da Academia Muzenza.

marcos históricos e memórias das suas lutas na cidade.

## 2.2 A GEOGRAFICIDADE NEGRA NA CIDADE DE CURITIBA: MEMÓRIAS, HISTÓRIAS E LUTAS

Como podemos acompanhar nessa primeira parte apresentada, a presença negra permeia toda a história de Curitiba, mas ocorreram sequestros dos protagonismos negros. Por isso, a necessidade de evidenciar a história negra na cidade é importante. Nesse sentido, visando (re)conhecer essas trajetórias de resistências e entender as formas espaciais da diáspora africana que aqui se estabeleceram, realizei um diálogo com algumas lideranças que foram e, ainda são, essenciais para a luta negra na cidade.

Ressalto que as narrativas que serão apresentadas são extensas tendo em vista que pautamos como foco um capítulo que oportunize a fala dos sujeitos. Se estamos inseridos em um contexto que esconde a trajetória de resistência e mobilização negra na cidade, é necessário abordar a história através do prisma desses grupos. Ninguém melhor do que esses sujeitos que estão há anos na luta pela cidade para nos ajudar a entender a dinamicidade do movimento negro. Então, o seu lugar no discurso foi priorizado.

Assim, através da metodologia da História Oral (MINAYO, 2004), verificamos que as lideranças trazem seus fragmentos de histórias de vida, as estratégias, memórias de lutas e diversas experiências pela cidade que não apenas merecem destaque para o seu reconhecimento, mas constituem importante chave para compreensão das estratégias de enfrentamento ao racismo em Curitiba e da formação dos territórios negros que temos hoje na cidade. Quando abordamos territorialidades negras, estamos falando de territorialidades em movimento. A luta negra em movimento. É essa compreensão que visamos alcançar.

Nesse sentido, buscamos apontar como as organizações negras, a partir dos seus objetivos e estratégias, desenvolveram ações na luta antirracista na cidade de Curitiba. Mais especificamente, focalizei um recorte de atuação das organizações do movimento negro a partir de quatro áreas de atuação: político-religiosa, educacional, coletivo de mulheres negras e cultura negra, sendo, respectivamente, o Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON), IPAD, Grupo Baluarte Negro e ACNAP – Ka-naombo.

Essa escolha ocorreu devido ao processo de levantamento de materiais sobre a história da luta negra na cidade que realizei através de jornais. No levantamento, esses quatro coletivos apareceram mais frequentemente. Além disso, são organizações, bem como suas lideranças consideradas, marco na luta negra na cidade.

Além disso, buscamos apontar brevemente a luta negra por outra perspectiva, a da esfera da política governamental. Nesse caso, realizei uma entrevista com a atual assessora da Promoção de Igualdade Racial da cidade, Marli Teixeira Leite. Essa assessoria tem por objetivo propor, articular e executar a formação de políticas públicas voltadas à igualdade racial.

A implementação da assessoria foi um marco para a população negra curitibana. “A cidade que não quer ser negra” teve que assumir, depois de muita luta do movimento em seu departamento, uma área para tratar exclusivamente de negros.

As entrevistas tiveram por objetivo colocar em evidência a construção das territorialidades negras pela ótica dos sujeitos. Nesse sentido, compactuamos com a História Oral, pois essa metodologia auxilia a evidenciar os significados, motivações, crenças, valores e atitudes dos indivíduos (MINAYO, 2004). E como essas subjetividades dos indivíduos e grupos são fonte de análise, elas ajudam na compreensão das territorialidades negras em décadas anteriores que são reatualizadas no presente.

É importante dizer que, para além das pessoas evidenciadas a seguir, muitas outras têm uma intensa participação na luta pela questão racial em Curitiba. Exponho apenas as memórias e histórias de parte delas, mas reconheço a existência de tantas outras pessoas fazedoras dessa história coletiva.

Início com Dalzira Maria Aparecida, a Iyagunã Dalzira ou Yá (nome obtido no Candomblé), como é conhecida, faz parte da sétima geração de africanos que chegaram ao Brasil, de origem da nação lorubá. Nasceu em Minas Gerais e veio ainda criança com a sua família para o Paraná em busca de uma vida melhor. Aos 27 anos de idade, ela e sua família se mudaram para Curitiba e aqui nasce uma grande história da liderança negra da cidade.

FOTO 11 - DALZIRA MARIA APARECIDA, A IYAGUNÃ DALZIRA OU YÁ



FONTE: Socorro Araújo (s.d)

Dona Dalzira aprendeu a ler aos 13 anos com o pai, após muita resistência por parte dele, que acreditava que mulher não tinha necessidade de estudar. Aos 49 anos, voltou a estudar, cursou Educação de Jovens e Adultos (EJA) e concluiu o Ensino Médio. Em 2003, realizou graduação em Relações Internacionais, concluindo aos 68 anos. Aos 72, defendeu sua tese de mestrado sobre o tema “Templo religioso, natureza e os avanços tecnológicos: os saberes do candomblé na contemporaneidade”, pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Atualmente com 77 anos de idade, cursa doutorado na Universidade Federal do Paraná em Educação: Diversidade, Diferença e Desigualdade Social.

Iyagunã Dalzira é um dos principais nomes de Curitiba e do Paraná no combate ao racismo, conta que desde muito cedo o vivenciou e, por isso, sempre teve muita vontade de lutar contra ele. Em 1979, iniciou organicamente sua militância pelo Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON), grupo que nasceu dentro da Igreja Católica e na época da ditadura militar, enfrentando, assim, diversas limitações, como ela mesma diz:



Uma amiga chamada Conceição Felipe me convidou para conhecer a igreja Dom Bosco. Aí eu perguntei, mas do que que é o grupo? Ela disse que era para debater contra o racismo. Não precisou chamar duas vezes, eu já tava na primeira reunião. A gente reunia e discuta muito escondido porque ainda era Ditadura, né. Quando eu fui participar da primeira assembleia do grupo de União e Consciência Negra e quando eu cheguei lá tinha 100 delegados representativos de cada Estado, eu fiquei emocionadíssima em ver os outros estados. Eram todas as regiões, do Norte, Nordeste, Sul, Sudeste (...) Fui de ônibus, 27 horas daqui até Brasília, daí levava lanche e o lanche acabava antes da viagem acabar huné, também não tem lanche que aguenta, era só biscoito essas coisas, não tinha dinheiro também para comer fora, era muito diferente da luta de hoje. Hoje as pessoas vão, tem comida no avião nem que seja simples, mas a gente não tinha. Então a gente ia, dormia no ônibus, acordava no ônibus, não tinha lugar para tomar banho porque tinha que pagar o banho nas paradas, né. E a gente chegava com dificuldades, chupava bala de hortelã para não sentir fome porque ela controla um pouco, não sei se controla ou a gente se ilude né, mas alivia. Aí participei dessa primeira assembleia, vi muita questão racial. Tinha um senhor sentado atrás, né. Eles falaram, esse rapaz ele é do DOPS, ele fica aqui anotando tudo para levar, e ele era negro também, um negro de terno branco, parecia um marinheiro, todo vestido de branco, mas aí ninguém se incomodou com a presença dele. Ele não falava com a gente, ele sentava no ultimo banco lá trás, sozinho, gravando talvez, mas a gente não tava preocupado muito com ele, quem tá no fogo cruzado não tá preocupado muito se queima pouco ou muito, né, a gente só quer sair do fogo. Aí passamos, aí fez o encontro todos os delegados, a gente achava que tinha problemas diversos aqui, chegou lá era muito maior. Aí tava o Dom José Pires, padre Toninho, Irmã Regina, Irmã Corina né, que eram da igreja também, mas tava junto porque também se sentia o mesmo racismo mesmo dentro da igreja da congregação delas e era uma militante fortíssima. Aí eu fiquei olhando todo mundo de todos os lados me fortaleceu. Mas era muito racismo, era ditadura, o Dom José Maria Pires contando como ele tava fazendo para amenizar um pouco da dor das pessoas que iam presas, que eram torturadas lá em Alagoas, mulheres queimadas na Aréola no seio com cigarro e ele chegava e tinha que ver aquela situação, daí chegava e libertava aquela mulher por ser o segundo estado né, segundo poder, né, aí eu fiquei olhando nossa e vi que nós estávamos sofrendo, mas tinha gente sofrendo muito mais. Aí fizemos a nossa luta muito dura aqui no Paraná também, imagina se em outros lugares estavam difíceis aqui no Sul a gente tem esse jeito velado do Sul, de ficar muito quieto mas comer frio, né, mas fui aprendendo também a lidar com isso, né. Aí a gente foi levando, depois comecei a formar grupos de reunião com os adultos e daí descobrimos que as crianças queriam uma reunião a parte porque em um encontro que nós fizemos tinha 48 adultos e 17 crianças no Bairro Alto (...) Mas foi uma coisa que me gratificou bastante porque dessas 17 crianças nenhuma delas foram presas, nenhuma entrou na droga, porque foi um trabalho que fizemos juntos também, né. Então eu marcava as reuniões com as crianças, eu tinha que fazer duas reuniões no domingo, fazia a liturgia da igreja, participava da liturgia das 8 horas, voltava pra casa e fazia o almoço, antes do almoço ia discutir nas casas das famílias no horário do almoço, voltava, almoçava e aí fazia reunião com as 17 crianças (...) Mas foi muito bom, a gente teve que montar uma capoeira, criança não quer ficar só discutindo, quer diversão também, aí para eles irem na capoeira e ficar tinha que ter alguém que cuidasse, daí eu comecei a fazer capoeira também (...) Mas nós ficamos 3 anos trabalhando com esse grupo de criança, trabalhava a questão da arte, a questão do canto, a questão da representatividade, eles foram desinibindo e chegaram a apresentar nas praças, quando a gente ia pra praça levava eles para eles fazerem o show deles lá,

representava o que eles queriam representar (...) eu na reunião de crianças só falava para eles quando brigava, as vezes chegava para interferir, porque tinha de 3 a 12 anos eles que faziam a reunião, eles levavam tema, então eles foram aprendendo como que se faz, como se discute (...) essa foi a parte da minha luta que eu achei mais gratificante, foi ter trabalhado com essas crianças que a gente conseguiu que eles se não se desviassem também para o caminho torto, grande da população negra de periferia tem que ter alguém que dá uma diretriz pra eles, não digo que eu dei, ajudei eles a fazer o que eles queriam que era realmente se descobrir, discutir racismo, mas não discutir como a gente discute na reunião de adulto, eles traziam os problemas e a gente ia trabalhando os problemas que eles traziam, eram diversos temas, problema familiar, problema de toda ordem, violências. Foi bom, graças aos orixás deu certo. (DALZIRA, 2019, não p.).

Iyagunã Dalzira conta também que o movimento passou por diversas dificuldades para realizar suas atividades em Curitiba. O grupo não tinha uma sede e às vezes realizava encontros no CEFURIA,<sup>54</sup> sindicatos e outros espaços da cidade. As reuniões eram aos finais de semana e buscavam realizar uma rotatividade pelos bairros da cidade. Em um desses momentos, ela relembra um encontro na Cinemateca, assim relata:

Teve uma época que a gente fez também uma atividade que era na Cinemateca no Largo da Ordem, a gente ia fazer uma semana de apresentação de filme sobre racismo e sobre religião (...) daí passamos 2 dias e no 3º dia que mais encheu de gente a porta tava fechada. Não abriram as portas da Cinemateca, e aí a gente ficou com aquele povão lá fora, morrendo de vergonha, chamamos o guarda, o guarda falou "não, não temos ordem para abrir" e aí a gente foi para a imprensa, mas a imprensa é aquela coisa né do "peleguismo". E nós tínhamos feito já por escrito, que seria uma semana (...) As reuniões eram aos finais de semana. Tinha finais de semana que eram duas reuniões, uma lá da vila Pluma lá pro lado do Pinheirinho e outra aqui no bairro Alto, daí era um cansaço. Nós discutíamos tudo, as formas de racismo, a questão racial. O GRUCON não teve uma coisa assim de sede, era um grupo que conscientizava onde você estava. Se você tava na universidade você conscientizava lá, se você tá na igreja era lá, qualquer espaço que você tivesse, talvez a gente somou mais aqui no Bairro Alto, mas a gente fez todo um giro na cidade, discutia na Vila Oficinas, Santa Amélia, Água Verde e fazia rotativo. No pátio da igreja tinham muitas pessoas, mas não tinham um número exato. O mal é que a gente não registrou igual o MNU,<sup>55</sup> o nosso grupo é mais velho que o MNU, mas o MNU registrou o grupo deles e a gente não tem. Mas não me incomoda muito não, o negócio é fazer a luta. Nós tínhamos estatuto, mas não tem registro. As atividades eram de todos os temas, educação, na escola, no carnaval, racismo no comércio (...) organizamos vários atos por Curitiba no dia da consciência negra, ato na Boca Maldita, só no dia 13 de maio

---

<sup>54</sup> O Centro de Formação Urbano Rural Irmã Araújo (CEFURIA) é uma organização da sociedade civil, sem fins lucrativos que surge em 1981. Tem por objetivo o fortalecimento da organização popular. A organização nasce em um contexto de pós-ditadura militar, onde os movimentos sociais precisavam realizar formações políticas. Disponível em: <http://www.cefuria.org.br/historico-2>. Acesso em: 21 set. 2019.

<sup>55</sup> Movimento Negro Unificado.

que a gente nunca fez, é uma data que não se comemora. Nesses atos ia negro e não negro (...) A gente pedia autorização na polícia e na prefeitura para poder fazer (...) A Boca Maldita para gente ocupar a primeira vez não tinha luz, a gente pegou a luz na lanchonete que tem ali bem na esquina, então tinha algumas pessoas solidárias. Nós também conseguimos montar o som. O primeiro discurso público que eu fiz foi ali na Boca Maldita em 83, e a gente via aquele grupo de homens marchava em direção ao palco, ao palanque, e a gente lá em cima, eles marchavam um pouco e parava, marchava um pouco parava, a gente sabia que era contra a gente, mas a angústia era tão grande, a necessidade de mudança era tão grande, que a gente não se intimidava com aquilo. Cantamos o canto das três raças e fomos multados porque a música fala "guerra e paz e paz e guerra, todo povo dessa terra, quando pode cantar, canta de dor", a palavra guerra não podia ser citada e a gente não sabia disso. Daí juntamos o dinheirinho do grupo para pagar o CODI. Tudo era censura. Não podia correr na rua, você era suspeito. Se você parasse e ficasse olhando um prédio, era suspeito também "o que tá olhando?" Gente do GRUCON foram presas. Quando viajava se você tava com uma sacola a era suspeita, se você ia viajar, não podia guardar. Um rapaz foi viajar e perguntavam "o que você faz? Porque você viaja tanto? O que você foi fazer? Quantas horas você ficou? O que vocês discutiram? Quem eram os colegas?" Eram umas três, quatro horas de interrogatório. (DALZIRA, 2019, não p.).

Os deslocamentos das ações nos bairros para o centro da cidade trazem à tona o processo da importância da ocupação do espaço urbano como local de interação social, palco de manifestações, eventos, atividades. Essa dinâmica na área central da cidade, conforme aponta Dalzira, era a forma que encontravam para uma maior agregação de pessoas e fortalecimento da luta. Ela aponta também para a dinamicidade do movimento negro. As ações não estavam limitadas em uma sede, as articulações eram múltiplas e em qualquer lugar realizavam a militância.

Dona Dalzira relata que em comparação com aquela época, houve muitas mudanças, isso se deve à luta do movimento negro, que constrói demandas e confronta as injustiças:

Eu espero muito, minha esperança é que a luta que a gente fez no passado que repercuta muito nos movimentos de hoje e eu vejo que estão vindo assim, como muita força, cabe a nós mais velhos dando apoio moral, ou qualquer tipo de apoio, tomara que não sofra tanto como a gente sofreu (...) *as coisas mudam, mas as estratégias também mudam*, mudou, muita coisa melhorou, mas não é que eles melhoraram, nós lutamos para que isso acontecesse (...) nossos antepassados deixaram isso para nós, da resistência, a força, a capacidade, isso não faltou desde o primeiro momento que a gente pisou aqui (DALZIRA, 2019, não p., grifo nosso).

Conforme apontado por Dona Dalzira, além das reuniões locais em Curitiba, o GRUCON construía a proposta de encontros nacionais para debater conjuntamente as problemáticas sociais, a conjuntura política, econômica e sociocultural do país e deliberar ações coletivas de luta e potencializar o movimento. Destaca-se essa estratégia de articulações/alianças nacionais construídas pelo GRUCON, na qual estabelece uma organização e ação. Isso ocorre através de uma ampliação das escalas da ação, ao extrapolar os limites da cidade de Curitiba e realizar discussões que abarcaram outras regiões do país através dos seus encontros, ou seja, atuaram a partir de articulações territoriais locais, regionais e nacionais, resultando em uma apropriação política vasta do território.

Outro ponto destacado por Dona Dalzira são as mudanças significativas ocorridas nas ações e organização do movimento negro. A construção dessas articulações dificultada pela ditadura e também o deslocamento, feito por ônibus e falta de recursos, como ela mesma relata, foi modificada pelo contexto político e social que hoje o movimento negro se estrutura. Outrossim, a maior rapidez e abrangência na organicidade do movimento também pode ser destacado os novos meios de comunicação e informação, tal como as redes sociais, o ciberativismo permite o compartilhamento de conteúdo como imagens, vídeos, organização de eventos e debates em intensos fluxos, aumentando o alcance e potencialidade organizativa do movimento negro dos dias atuais, evidenciando um dos pontos da mudança da gramática política do movimento ao longo dos anos.

**Vera Paixão:** Vera Lúcia de Paula Paixão é cofundadora da Associação Cultural de Negritude e Ação Popular (ACNAP), fundadora e coordenadora de projetos como o Grupo Afro-Cultural Ka-Naombo e o concurso Beleza dos Palmares. É militante do movimento negro em Curitiba há mais de 30 anos.

FOTO 12 - VERA LÚCIA DE PAULA PAIXÃO



Fonte: Arquivo Pessoal (s.d.).

Vera Paixão é criadora de várias atividades realizadas em Curitiba, dentre as quais se destacam quatro ações principais que ela mesma enumera: Grupo de dança afro Ka-naombo, Projeto Ka-naombo, Cursinho pré-vestibular e o concurso Miss Palmares.

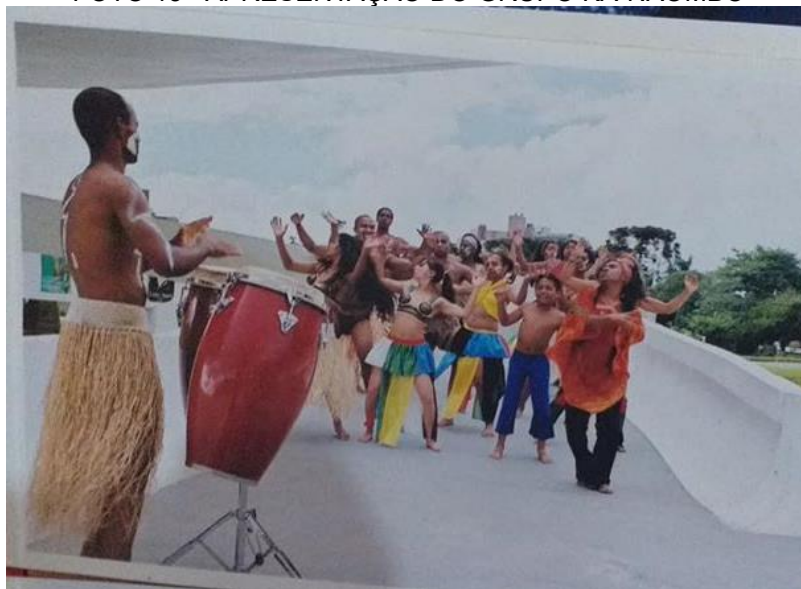
O grupo Ka-Naombo foi fundado em 1991 e, recentemente, no final de 2019, retornou com as atividades. Conforme Vera Paixão, o nome significa “coisa de negro” na língua africana kimbundu. O Ka-Naombo desenvolveu ao longo dos anos diversas atividades de dança, música, teatro, entre outras, com o objetivo de valorizar a cultura negra. Assim Vera relata:

Eu tive conhecimento que a ACNAP era um grupo que lutava por questões raciais e realizava as reuniões na igreja Bom Jesus todas as quintas-feiras, a partir das 19 horas. Então, eu não pensei duas vezes, fui lá e fui super bem recebida, e lá eu fiquei e estou até hoje. As reuniões tinham umas 80 pessoas, ia muita gente. Ao longo do tempo, eu comecei a reparar no problema, aquilo que sempre é um grande problema, a questão financeira. Daí a ACNAP recebia um jornal chamado a “Maioria Falante”, de Porto Alegre, e eu vi uma reportagem chamada noite Ka-naombo, uma festa que reunia muita gente. Daí eu pensei, vou fazer essa festa aqui para arrecadar dinheiro para a ACNAP, mas eu não sabia fazer projeto. Aí eu convidei a Ângela Martins, da Rede de Mulheres Negras para fazer o projeto e fui (...)fizemos uma festa maravilhosa em 8 de junho de 1991. Politicamente foi um sucesso porque foi muita gente, financeiramente foi um fracasso. Mas eu pensei tá, vamos fazer a segunda noite Ka-naombo. Já no mesmo ano, em 24 agosto, fizemos outra festa. Chamamos mais escolas de samba, chamamos tudo

(...) E daí que nasce o grupo Ka-naombo. Fomos todo ano fazendo festa, todo ano tinha duas, três festas. Meus pais moravam aqui na Vila Xapinhal no bairro Sítio Cercado, eu morava no centro, mas eles aqui, e nessa época eu voltei a morar aqui e comecei a fazer trabalho com as crianças daqui do Xapinhal. No começo, era no salão da minha irmã, bem pequeno e tinham 32 pessoas, depois ficamos com 98 crianças (...) depois nós fomos fazer parte da associação de moradores para conseguir arrumar aqui (...) então, nós não tínhamos lugar para ensaiar, tava muito pequeno e aí fomos para uma creche ali no Parigot de Souza. Eles chamavam nós, aqui, de favelados e lá era bairro nobre, então barraram nós lá, chamamos até polícia, eles falavam que os batuques eram macumba (...) Daí conseguimos esse espaço aqui e levamos 20 anos para construir, 1992 começamos a construir, depois paramos e em 1998, nós conseguimos um projeto com recurso e fomos arrumando aqui, nossa sede (...) Aqui tinha muita atividade, fora também, fazíamos apresentações no teatro Guaíra, íamos para todo lugar, era trabalho na escola, trabalho na faculdade, parcerias, associação dos moradores. Daí em 2013 tivemos que fechar a sede (agora em processo de reabertura), mas mesmo sem estrutura da sede continuamos fazendo o trabalho, reuniões, palestras (...) Nas apresentações em escolas eu via também que quando tinha alunos negros, quando nós chegamos eles ficavam escondidos e depois no final vinham falar com a gente (PAIXÃO, 2019, não p.).

O grupo viajava por vários estados e cidades do Paraná para realizar apresentações. A seguir, o registro de uma dessas apresentações realizadas em Curitiba, no Museu do Oscar Niemeyer:

FOTO 13 - APRESENTAÇÃO DO GRUPO KA-NAOMBO



FONTE: Fotografado por Vera Paixão (s.d.).

O concurso Miss Palmares aconteceu de 1998 a 2012. Anualmente e no mês da

Consciência Negra, 20 de novembro. O concurso trabalhava com o processo de (re)construção da estética corporal negra, principalmente da mulher, como Vera relata:

O concurso durava três meses. Eram três meses de ensaio todo o final de semana, com círculos de debates, empoderamento feminino. A pessoa não precisava saber dançar, desfilas, nós íamos preparando elas, o concurso era o cuidar do outro, todo mundo que entrava ninguém saía sem dançar (...) então a gente trabalhava a autoestima, né (...) a gente focava muito em dança e desfiles (...) sempre tinha prêmios, tinha prêmio até o sexto lugar, geralmente até terceiro lugar era dinheiro (...) às vezes, era até o décimo lugar de prêmio, não queríamos deixar ninguém sem ter algo (...) de todos os anos, o Miss Palmares de 2001 foi o mais emocionante pra mim, o evento ia acontecer no dia 10 de novembro, minha filha nasceu dia 6 novembro. No dia 7, eu tava no hospital, no dia 8, eu vim para casa, dia 9, eu me recuperei e dia 10, tava aqui arrumando as coisas para o evento (...). Todo mundo fez apresentação e dedicavam a mim, foi muito emocionante. (PAIXÃO, 2019, não p.).

Historicamente, negros e negras enfrentam estereótipos e marginalização do seu corpo por parte da sociedade. Em contraposição a essa construção colonialista/branca, a Kanaombo visa uma valorização de história e constituição de uma identidade negra.

A recuperação dessa identidade começa pela aceitação dos atributos físicos de sua negritude antes de atingir os atributos culturais, mentais, intelectuais, morais e psicológicos, pois o corpo constitui a sede material de todos os aspectos de identidade. (MUNANGA, 2012, p.19)

Foi nesse sentido que o concurso foi construído. A partir da importância de pautar a valorização da autoestima da população negra. Evidenciar o corpo, cabelo, roupas, adereços afros e diversas outras manifestações negras é, por consequência, uma ferramenta de empoderamento e fortalecimento identitário. Como bem diz Gomes (2008), para o grupo negro, o estético é indissociável do político. Nesse sentido, abordaremos melhor essa discussão sobre a estética negra como um vetor de discursos identitários no terceiro capítulo.

Além disso, conforme apontado por Vera Paixão, o conjunto traz consigo diversas outras dimensões. No momento da preparação das mulheres para tal evento, os diálogos sobre a violência contra a mulher, por exemplo, eram também levantados, ou seja, o concurso trazia também o posicionamento político de diversos outros temas importantes em seus círculos de debates. Isso fazia do concurso um momento estratégico em favor de mulheres negras em várias dimensões.

FOTO 14 - DESFILE MISS PALMARES



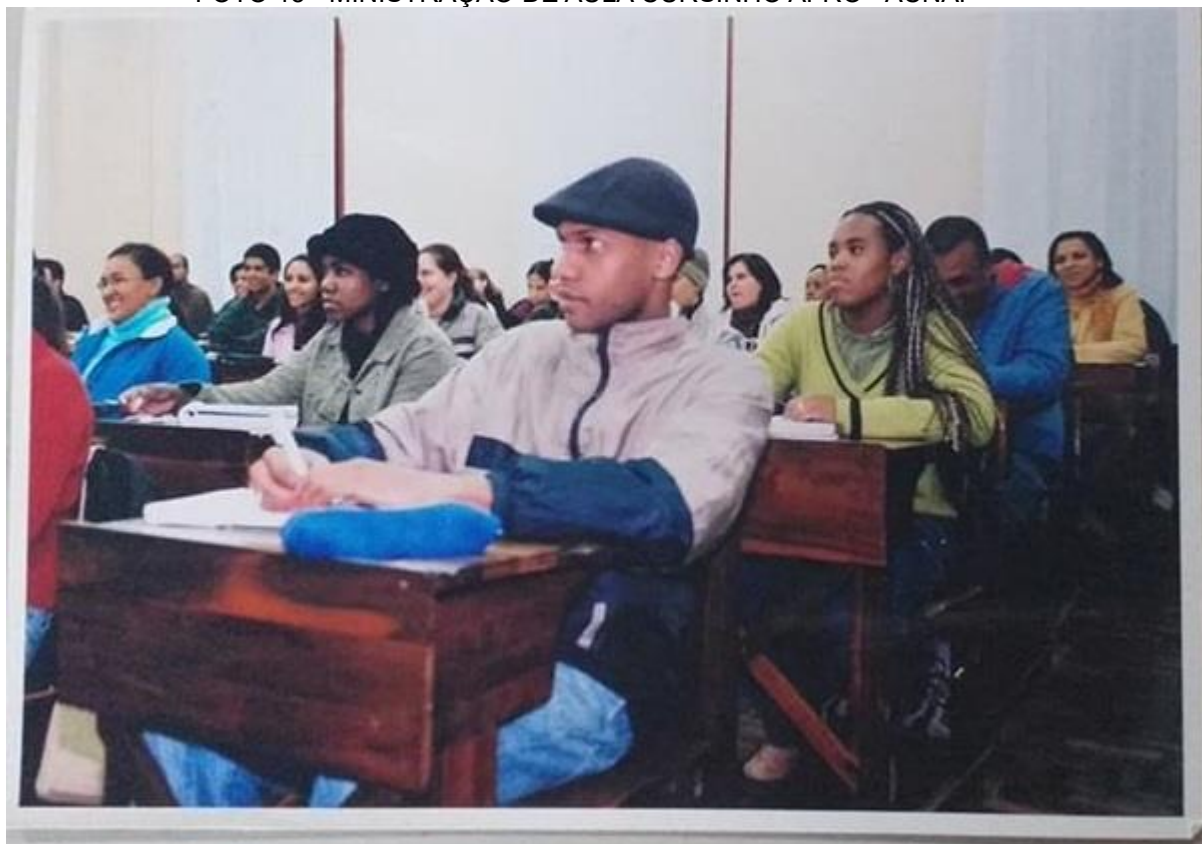
FONTE: Fotografado por Vera Paixão (s.d.).

Outra ação realizada, o cursinho de preparação de vestibular em parceria com a Universidade Federal do Paraná, denunciava as desigualdades e exclusão da população negra presentes nas trajetórias de escolarização da população negra e que, consequentemente, impactam na sua inserção na sociedade brasileira. Desse modo, visavam a luta por acesso à educação na universidade de negros e negras e tinham como um dos elementos fundamentais a realização de debates e pedagogias antirracistas.

Vera Paixão relata que o projeto chegava a ter até 600 pessoas. De início, era voltado apenas para a comunidade negra, mas depois foi aberta uma cota de 20% para não negros pobres, para oportunizar atendimento às pessoas em situação de vulnerabilidade econômica da cidade, conforme aponta. A seguir, o registro do cursinho:



FOTO 15 - MINISTRAÇÃO DE AULA CURSINHO AFRO - ACNAP



FONTE: Fotografado por Vera Paixão (s.d.).

Vera Paixão relembra ainda situações racistas que vivenciou ao longo das atividades. Aponta que era comum e em todos os lugares sofrerem isso, mas quando realizava apresentações no centro da cidade, isso era muito perceptível. Ela relata que o grupo era visto como estrangeiro daquele lugar por ser predominantemente um grupo de negros e habitantes de áreas periferizadas, marginalizadas e de intensa estigmatização. Os olhares julgadores eram constantes, isso quando não eram, de fato, barrados em determinados lugares. Assim Vera aponta:

A gente ali na Boca Maldita e as pessoas ficavam perguntando se a gente era da Bahia, diziam na nossa cara que era horrível a nossa roupa, chamavam de demônio (...) já teve lugares que nós fomos para jantar e não deixaram a gente jantar, era um restaurante chique (...) vários lugares fomos discriminados (...) viam que quando era nosso evento nunca queriam pagar pelas nossas apresentações, sempre tínhamos que fazer de graça (...) teve uma cidade que

quando descemos, todo mundo ficou olhando, pegando no nosso cabelo, como se fossemos exóticos (...) fazer a luta negra é matar um leão todos os dias, o povo além de racista nunca assume que são racistas (PAIXÃO, 2019, não p.).

Vera Paixão ressalta um questionamento da cidade e suas lógicas de ocupação do território. A população negra, em sua maioria, se estabelece (é empurrada) para locais subalternizados na estrutura de produção do espaço da cidade, ou seja, reside nos piores lugares da malha urbana. Isso porque Curitiba teve uma conformação espacial pautada em signos racistas de exclusão das populações pobres e negras através de um planejamento urbano excludente.<sup>56</sup>

Essas questões apontam uma problematização de como o racismo impacta a vida da população negra, até mesmo no que se refere ao direito à cidade. Como colocado por Lefebvre (2001, p. 134), “o direito à cidade se manifesta como forma superior de direitos”.<sup>57</sup> A cidade é um espaço racializado que estabelece quais corpos podem ou não ocupar determinados lugares. A partir do momento que o corpo negro adentra “nos lugares não permitidos”, como o centro da cidade ou locais de alto padrão econômico, é visto como não pertencente daquele lugar.

As vivências dos nossos corpos são atravessadas por várias dimensões na cidade, tal como a raça (que podem somar-se com outras opressões) e, conseqüentemente, os sujeitos e seus corpos habitam e circulam de formas distintas, ou seja, as pessoas experienciam de formas distintas o espaço urbano, pois as cidades não são espaços neutros, mas sim um conjugado de interações sociais.

Estamos falando de um corpo negro que é geográfico (GUIMARÃES, 2018), um corpo que é estabelecido historicamente e geograficamente. E diante disso, o movimento negro, tal como o grupo Kanaombo, se estabeleceu e recriou esses espaços de

---

<sup>56</sup> Abordaremos essa discussão no próximo capítulo.

<sup>57</sup> Dentro do sistema capitalista no qual as cidades estão inseridas não é permitido a todas as pessoas a participação das experiências da cidade. A lógica de valor de troca se sobrepõe ao valor de uso, ou seja, o valor de troca referente a uma lógica mercantilista, baseada no preço de mercado dado ao território se sobrepõe a um valor de uso pautado do direito a morar, viver e usufruir da cidade pelas pessoas. Logo, as pessoas que possuem maiores poderes aquisitivos usufruem de maiores equipamentos públicos, o que resulta a exclusão e marginalização de parte de um grupo.

invisibilidade e exclusão, apropriando-se e reinventando-se a cidade, de modo a contemplar a diversidade de corpos, vivências e necessidades.

**Dirléia Aparecida Matias:** atuante do movimento negro há mais de 30 anos, foi uma das fundadoras do grupo de mulheres negras denominado Baluarte Negro de Curitiba. Fundado em 1989, o grupo realizou diversas ações pela cidade em prol da luta negra. Atualmente, faz parte do Bloco Afro Pretinhosidade, trabalha como pedagoga e faz parte do grupo de estudo de pedagogas negras em Araucária.

FOTO 16 - DIRLÉIA APARECIDA MATIAS



Fonte: StayFlow (2020).

O Grupo Baluarte negro foi formado por mulheres negras em 1989. Ele nasce do questionamento das mulheres negras acerca da inexistência de negros e negras na cena cultural da cidade. Realizava apresentações e atividades relacionadas à valorização negra, sobretudo, a sua estética. O grupo não tinha uma sede e as reuniões eram realizadas na casa das integrantes de forma rotativa. O coletivo também não tinha

recursos financeiros de instituições e todas as atividades eram autossustentáveis, com parcerias com outros grupos negros na cidade (ACNAP, GRUCON, entre outros) e doações. Dirléia Aparecida Matias relata um pouco das ações feitas pelo grupo:

Grupo de mulheres negras Baluarte, Baluarte Negro, que a gente chamava, sobreviveu por 10 anos, de 89 até 2000. Éramos em cerca de 30 mulheres e adolescentes e os encontros aconteciam toda semana (...). A gente fazia reunião de mulheres negras, fazia desfiles de roupa africana, a gente apresentava danças, apresentava comida (...). Um evento bem grande que a gente realizou, por exemplo, foi um lançamento lá na Sociedade Água Verde para 300 pessoas, foi uma festa enorme (...) em várias festas a gente convidava cantores que faziam MPB, samba, outros tipos de músicas, convidávamos salão que faziam vários cortes para cabelos afros, preparamos uma bebida africana e servimos aluá na festa (...). Nós participamos e desfilamos no primeiro encontro de entidades negras no Pacaembu, em São Paulo (...) participamos no desfile na Boca Maldita, desfilamos em um evento que teve dos 300 anos de Curitiba, (...) nós desfilamos na Mocidade Azul, nós saímos em uma ala de passistas só as mulheres do Baluarte (...). A gente dançava, tinha gafieira, tinha maculelê, participávamos junto com grupos de capoeira, daí uma das minhas primas fazia a parte da dança afro, nós participamos de várias formações dentro da APP sindicato, e assim foi, depois da fundação do grupo, a gente foi convidando várias amigas para virem dentro do grupo (...) como a gente fazia formação dentro do sindicato, reuniões, foi nesse momento que a gente conheceu o NEM, grupo de estudos negros de Santa Catarina. Trouxemos lideranças para fazer formação, fomos também muitas vezes para Santa Catarina para participar de formação, participar de cursos, a gente viajava bastante, sabe, desfilamos até na Oktober Fest (...) fomos várias vezes na televisão dar entrevista, falar da questão racial, falar sobre moda. (MATIAS, 2019, não p.).

O grupo identificava a necessidade de uma articulação das diferentes facetas do racismo, somadas às opressões de gênero. O empoderamento das mulheres era perceptível através da estética, eixo central na realização de desfiles. Esses desfiles tinham o objetivo de valorizar a mulher negra, combatendo o padrão de beleza unicamente branco. Todas as roupas, calçados e acessórios utilizados remetiam à cultura africana. Nessa trajetória, um episódio marcou as várias dificuldades que o grupo enfrentou. Dirléia Aparecida Matias relembra que:

A gente teve uma passagem pelo Cônsul do Senegal que foi bem ruim, porque a gente tava bem empolgada e depois a gente descobriu que ele só estava explorando a gente. Ele convidou a gente para um evento do consulado do Senegal, a gente fez um desfile lá e daí, quando terminou o desfile, ele convidou a gente para sair pela porta da cozinha porque não era para ficar no jantar, na festa. Aquilo foi muito ruim, não recebemos nada pelo desfile, usamos a roupa de

uma senegalesa, e depois acabou sendo vendidas todas as roupas, então a gente viu que nosso papel ali era só para divulgar, depois fomos entender o nosso papel. (MATIAS, 2019, não p.).

Dirléia relata que o grupo realizava uma diversidade de atividades. Um dos focos eram os desfiles e festas na Sociedade 13 de Maio e no centro da cidade. O grupo terminou aproximadamente nos anos 2000 devido a várias questões, uma delas ligada às perdas significativas e próximas das integrantes do grupo: o falecimento da mãe de Dirléia, que era a costureira do grupo, e de uma companheira que também fazia parte do coletivo. Mas o tempo em o coletivo que durou, como aponta Dirléia, fez parte de um processo muito importante para a sua afirmação identitária e para pautar a presença negra curitibana em vários espaços. Ela, assim, aponta:

A importância de ter participado do grupo é hoje ter uma militância de 30 anos e ter tido a possibilidade de viver várias coisas boas e ruins. E aí para nós pegou assim, a gente não soube trabalhar com muitas perdas ao mesmo tempo, trabalhar com a morte e discutir a questão racial foi muito pesado. Mas acabei participando e construindo outros espaços posteriormente a esse grupo (...). O Baluarte proporcionou uma inserção tanto de discussão como de formação, de ações, que aproximou a eu conhecer muita gente da militância, conhecer lideranças nacionais do Brasil todo, eu acho que a importância era essa sabe (...) nós fizemos um teatro no Sesc da esquina, trabalhando a questão da religiosidade, a parte de arte, cultura e a questão do sincretismo (...) A gente não se sentia representada, então a gente decidiu se representar. Era necessário porque a gente quer estar em todos os espaços, a gente quer se ver, né, em qualquer lugar que a gente for (...) e a gente circulava entre todos os lugares, cinema, samba, entre outros (...). O encontro nacional de entidades negras foi fantástico porque era um encontro de entidades que tinha no Brasil todo e chegou mais de milhares de militantes no Pacaembu, lotou aquele lugar, a gente começou a entender o que a gente tava fazendo, começamos a ter uma noção, descobrir que tem povo de terreiro, povo de santo, capoeira, povo do samba, moda, cultura, teatro, arte, então quando voltamos de lá, vimos que tínhamos mil possibilidades para organizar, fazer (...) então foi muito interessante (...) depois quando a gente começou a sair na mídia, a gente começou a ver que era possível ter representação nos espaços, se realmente a mídia tratasse a gente com noção de pertencimento, reconhecimento, então a gente podia estar, dar entrevistas, jornais, televisão (...) e na peça de teatro realizado do Sesc da Esquina, a gente escolheu três orixás que faziam parte da festa, que eram Yemanjá, Iansã e Obaluaê e a gente colocou no roteiro do teatro, e quando eu entrei na casa dos orixás eu comprei a roupa de Obaluaê porque eu achei belíssima, só anos depois que eu fui jogar com a Dalzira, que eu descobri que eu era desse orixá, tinha todos os orixás naquela loja, eu podia ter comprado outro, e daí eu descobri que eu era de Obaluaê (...). O axé é uma coisa fantástica, né (...) quando você se apropria daquilo que é seu, ninguém mais te tira. e então, você vai ter a sua identidade enquanto cultura, enquanto cidadão, quanto reconhecimento e é isso que tento passar para o meu filho (...) quando você discute resistência e território,

é você conhecer os territórios anteriores a você e o que você pode deixar para aqueles que estão vindo, né, então acho que a gente tem muito por fazer e muito por deixar (...) tem muita história aí para contar (MATIAS, 2019, não p.).

Para as mulheres desfilarem, era preciso participar das reuniões do grupo e entender a sua proposta. Além disso, cada mulher tinha que ter no mínimo dois tecidos e lenços para compor o figurino. A seguir, um momento desses desfiles:

FOTO 17 - DESFILE BALUARTE NEGRO



FONTE: Fotografado por Dirléia Matias (s.d.).

O processo de construção das estratégias identitárias e de ação política mostra um enfoque expressivo para valorização da estética. Buscava evidenciar as referências africanas através de vários elementos, nas roupas que eram sempre muito coloridas, vibrantes, estampadas e o uso de turbantes e amarrações, que, acima de tudo, simbolizam a representatividade e identidade racial.

É possível perceber como o movimento negro, em específico, o Baluarte articulado por e para mulheres negras, trabalhou a questão do corpo negro e estética enquanto formas centrais de afirmação identitária, manifestação política, resistência e cultura. Excluídos os padrões de beleza considerados hegemônicos (corpo branco), o grupo Baluarte traz a produção estética negra como ferramenta de combate ao racismo,



algo central nas coletividades negras.

Isso ocorria através de diferentes atividades, como desfiles, teatros, festas e diversas outras atividades que intensificaram o olhar sobre o corpo negro, sua beleza e realizaram uma reformulação estético-política. O corpo é pensando para além dos fenótipos biológicos, “são pensados pela cultura, [...] eles possibilitam a construção social, cultural, política e ideológica [...]”. (GOMES, 2008, p. 09).

**Tânia Aparecida Lopes:** Tânia é Doutoranda em Educação, pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), Mestre em Educação, pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), graduada em História pelas Faculdades Integradas Espírita (1998), com especialização na mesma área, e coordenadora do IPAD Brasil - Instituto de Pesquisa da Afrodescendência de Curitiba, que realizou diversos projetos na área da educação em Curitiba.

FOTO 18 - TÂNIA APARECIDA LOPES



FONTE: Arquivo Pessoal (s.d.).

Em Curitiba, a luta por uma educação antirracista também aconteceu e acontece. Em 2006, foi realizado na cidade um curso de especialização “História e cultura africana e afro-brasileira, educação e ações afirmativas no Brasil”. O curso foi organizado pelo

Instituto de Pesquisa da Afrodescendência (IPAD), Universidade Tuiuti do Paraná (UTP) e parceiros. O curso buscou trazer debates sobre racismo, projetos educacionais e uma formação em História da África e Cultura Africana. Tânia Aparecida Lopes, coordenadora do Instituto de Pesquisa da Afrodescendência de Curitiba (IPAD), conta como foi realizado esse curso e a importância dele para a sua militância política:

Eu entendo a minha militância mais a partir dos anos 2000, que foi quando eu me aproximei mais politicamente do movimento social negro através do IPAD. Eu penso que o IPAD colaborou para a minha atuação e conhecimento. Nós tivemos no início do ano 2000 e 2006 um curso de especialização de História e Cultura Afro-brasileira Africana e ações afirmativas junto com a Universidade Tuiuti. Nesse curso de especialização, idealizado pela Marcilene Garcia de Souza, nós tivemos formação com pessoas que foram as nossas referências teóricas (...). Então eu acredito que o movimento negro é independente, fazem as suas ações individuais e são válidas, professores e professoras nos espaços escolares do qual eu me encaixo também são o movimento negro, enfim. A partir do curso, eu tive mais elementos pra eu poder agir na escola, o que coincidiu com a promulgação da Lei 10.639. Então a lei veio em 2003, e em 2006 veio o curso para nos enriquecer. E várias pessoas que, hoje, eu entendo como lideranças negras em Curitiba passaram por esse curso e foram fortalecidas. Para ministrar as aulas, vinham vários professores do interior do Paraná, Maringá, Londrina, de Paranavaí, para professor e professoras aqui de Curitiba, lideranças que estavam lá nos sindicatos estadual ou sindicato de Colombo, secretaria de Educação estadual e municipal (...). Esse curso de especialização foi aberto, alguns alunos foram bolsistas. (LOPES, 2019).

Dentre as atividades realizadas pelo IPAD, o projeto Akeko Dudu (aluno negro em iorubá) também foi um grande marco na cidade curitibana, conforme relata Tânia. O projeto era um cursinho preparatório para o vestibular destinado à população negra que tentaria o sistema de cotas raciais. Ela comenta que:

Existia um diálogo do IPAD com a rede do Positivo e a gente conseguiu um número de vagas para o IPAD. Os alunos participavam, mas em contrapartida tinham que, a cada 15 dias, fazer uma formação sobre as relações étnico-raciais. Nós temos uns alunos e ex-alunos da federal que passaram pelo Akeko Dudu. Nós conseguimos manter o projeto até 2011 mais atuante e depois nós não conseguimos mais, até porque não tinha mais interesse da rede em fornecer as vagas (...). Mas a gente quer retomar ainda as atividades. O foco é a educação, né, a maioria as pessoas do IPAD são ligadas à educação. (LOPES, 2019, não p.).

Tânia Lopes também relembra o Fórum Permanente da Educação e Diversidade



Étnico Racial, que tinha por objetivo propor e debater políticas públicas e elaborar uma agenda local de combate ao racismo e desigualdade na educação.

Em 2005, foi criado aqui em Curitiba o primeiro encontro do Fórum Permanente da Educação e Diversidade Étnico Racial do qual o IPAD também faz parte (...). E também nesse momento político o fórum foi fortalecido, porque agora não mais. Hoje tá muito difícil porque o Fórum se propõe a dialogar com a secretaria do estado da educação, com o sindicato, com o Ministério Público, aquilo que for relacionado à educação. Uma vez por ano existe o encontro do Fórum e esse evento é também de formação, uma formação continuada. Antigamente, nós sempre tínhamos garantido no espaço da secretaria do estado da educação, né, hoje não mais. Mesmo assim, acontece o Fórum, no entanto, por exemplo, agora, o encontro vai ser no mês de junho e será em Ponta Grossa, porém, não necessariamente com a ajuda da secretaria do estado da educação, o que acaba limitando o acesso das pessoas a essas formações. Mesmo com os professores, tava sendo muito difícil de liberar professores dentro de sala de aula para poder fazer uma formação (...). O Fórum, ele não está na estrutura da secretaria de Educação, ele não era, porque o Fórum reúne várias entidades, ele reúne inclusive a secretaria do estado de Educação, inclusive a APP sindicato, inclusive na época tinha a Universidade Federal que era parceira, a UEL, a UEM, faziam parte do Fórum Permanente da Educação Étnico Raciais. Hoje nós estamos dispersos, algumas pessoas no movimento negro só. Hoje tá mais recuado, a instituição não tem também mais verbas para montar eventos maiores. (LOPES, 2019, não p.).

Percebe-se o avanço de articulações e mobilizações do movimento negro que perpassa cursinhos pré-vestibulares que visam a realização de ações sociais de formação e capacitação com temas além dos conteúdos cobrados em vestibulares, mas que atravessam temáticas como raça, cidadania, genocídio Da população negra, direitos humanos, meio ambiente e outras temáticas.

No mesmo sentido, o movimento negro visava, no Fórum Permanente da Educação e Diversidade Étnico Racial, o fortalecimento de uma educação antirracista, evidenciando por exemplo, a ausência das questões étnico-raciais no ensino e a necessidade de quebrar isso. O direito à educação historicamente foi e é pauta da luta negra, as políticas voltadas para os negros em prol de uma educação vêm de anos de reivindicações, lutas e denúncias. Em uma sociedade estruturada pelo racismo, a educação é um dos instrumentos de combate a tais desigualdades:

A Educação sempre foi um campo de disputa no qual houve atuação do Movimento Negro. Também é fato que o conteúdo da Lei nº 10.639/2003 é uma

reivindicação antiga deste movimento. Reivindicações semelhantes já apareciam em sua agenda de iniciativas, como a imprensa negra da década de 1930 (PEREIRA, 2007) e a Frente Negra Brasileira - sobre a qual, Edson Cardoso - assessor parlamentar que milita pelo movimento negro - afirma (ALBERTI e PEREIRA, 2007, p. 431) que seu estatuto de 1931 fazia referência ao papel essencial da educação no combate às desigualdades raciais; nas recomendações das Convenções Nacionais do Negro, da década de 1940; nas pautas do jornal Quilombo e do Teatro Experimental do Negro; entre outras experiências. (SANTOS; SOETERIK, 2015, p. 82).

A década de 1980 passou a ter uma maior evidencia sobre raça no campo da educação, principalmente com a criação do Movimento Negro Unificado (1978). Sendo o centenário da abolição da escravidão, o debate racial veio à cena através do Estado e da Igreja, entre outras instituições, e se articulou em vários níveis ações no campo educacional. Em especial, com a nova Constituição Federal, que permitiu a articulação/organização de reivindicações do movimento negro junto ao Estado. Com isso, a agenda do movimento negro passou a ser, aos poucos, mais fortalecida.

Alguns apontamentos realizados pela Convenção Nacional do Negro pela Constituinte (1986) foram incorporados, mesmo que de forma breve, na Constituição de 1988<sup>58</sup> e enfatizados mais uma vez junto ao Estado na Marcha Zumbi dos Palmares, realizada em 1995. Dessa forma, o então presidente Fernando Henrique Cardoso criou o Grupo de Trabalho Interministerial para a Valorização da População Negra, que tinha como objetivo analisar e propor políticas de combate ao racismo, por exemplo.

Além disso, como observa Soeterik (2015),

[...] alguns pontos desta histórica reivindicação do movimento negro foram atendidos pelo governo brasileiro nos anos seguintes, na forma de legislações. Ele aponta, por exemplo, para a política de revisão de livros didáticos, com a eliminação daqueles que continham ou induziam à discriminação racial. É fato também que reivindicações foram parcialmente incluídas na “nova” Lei nº 9.394/96 de Diretrizes e Bases da Educação Nacional aprovada em 1996, e mais tarde no Plano Nacional de Educação. (SOETERIK, 2015, p. 84).

O “processo multiescalar de produção de políticas públicas de Educação no

---

<sup>58</sup> Artigo 242, “O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo Brasileiro.” (BRASIL, 1988, p. 151).

Brasil é chave para a compreensão das políticas antirracismo na década de 2000.” (SANTOS; SOETERIK, 2015, p. 85). Outrossim, pontua-se então um dos pontos da mudança da gramática política do movimento ao longo dos anos: a inserção no Estado. Percebe-se que, principalmente a partir dos anos 2000, o direcionamento da ação coletiva do movimento negro via uma relação com o Estado demandando projetos e políticas, das quais algumas são atendidas e resultam em mudanças importantes para o grupo negro. O movimento adentra em um processo denominado onguização, ou seja, são as mais diversas formas de organização que ultrapassam as ações não-governamentais, assim bem lembram Santos e Soeterik (2015):

Ainda que a tendência de enquadramento de setores do ativismo do Movimento Negro nesta forma de estruturação da ação seja passível de diversas críticas (SILVA, 2004), ela traz mudanças fundamentais para o estabelecimento das ações afirmativas na década atual. Em primeiro lugar, a “onguização” fortalece o foco de atuação antirracismo na relação com o Estado e coloca cada vez mais a construção de projetos e políticas públicas como objetivo. Em segundo, a atuação na forma de ONG “profissionaliza” setores da militância que, se de um lado passam a depender da busca de recursos para viabilizar seu ativismo, por outro adquirem aprendizados práticos sobre formulação, execução e avaliação de políticas, bem como sobre o funcionamento do Estado. Este último aspecto é fundamental, pois abre um campo de qualificação da militância permitindo que sejam formados quadros do Movimento Negro para atuar junto e dentro do Estado na medida em que este reconhece a agenda e inicia experiências de políticas de combate ao racismo. Assim, o reconhecimento da agenda se encontra com o reconhecimento da expertise, permitindo a capilarização de ativistas nos diversos espaços de formulação e execução, nas diversas esferas do Estado. (SANTOS; SOETERIK, 2015, p. 82).

**Marli Teixeira Leite:** Marli é a primeira mulher a assumir a assessoria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial da Prefeitura de Curitiba. É servidora pública do município há 31 anos. Foi professora de Educação Física da Secretaria Municipal do Esporte, Lazer e Juventude (Smelj) e tem pós-graduação em Administração, Marketing e Políticas Públicas. Marli também participou do Grupo de União e Consciência Negra nos anos 1980.

FOTO 19 - MARLI TEIXEIRA LEITE



FONTE: Arquivo Pessoal (s.d.).

Dentre as diversas propostas de ação entregues à Prefeitura de Curitiba, destaca-se a cartilha Curitiba Consciente, um estudo feito nos últimos dois anos visando fornecer informações para capacitar gestores e a sociedade civil para a questão racial em Curitiba. No final de 2018, Curitiba aderiu ao Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR), que tem por objetivo o enfrentamento ao racismo e a promoção da igualdade racial, sendo o Conselho Municipal e a Assessoria de Promoção da Igualdade Racial as instâncias no município responsáveis pela sua institucionalização.

Dentre as suas ações, o SINAPIR promoveu no início de 2019 um curso de capacitação para gestores e conselheiros de Igualdade Racial e Étnica. O curso formar os servidores sobre o SINAPIR, orientou sobre a construção do Plano Municipal de Igualdade Racial, dentre outros objetivos. Atualmente, o Plano Municipal de Promoção da Igualdade Racial está em fase de elaboração para articular, implementar e efetivar as políticas de combate ao racismo.

Nesse sentido, está em andamento a organização de dez audiências públicas, propostas pelo Conselho Municipal de Política Étnico Racial (Comper), visando debates para a construção do Plano Municipal de Política de Igualdade Racial, assim relata a

assessora Marli Teixeira:

Essa assessoria de Promoção Étnico-racial, ela está dentro da assessoria de Direitos Humanos. A gente tá trabalhando no sentido de fortalecer a sociedade civil na gestão. Agora, a gente está trabalhando com o Plano Municipal de Curitiba de Promoção de Igualdade Étnico-racial (...) todas as leis que a gente tem, por exemplo, na educação a gente tem a Lei 10.639 que orienta o debate da história da África nas escolas, no curriculum escolar, a gente vê se isso efetivamente tá acontecendo, de que forma tá acontecendo, né, de que forma está sugerindo informações, materiais didáticos. Então a cultura também, os projetos que têm na cultura como a capoeira como patrimônio cultural imaterial do Brasil, avaliamos como é que a capoeira está sendo trabalhada na Fundação Cultural, no esporte, lazer, na educação, e nos parceiros também. Na secretaria de Turismo, analisamos o que o turismo tem para a comunidade afro curitibana. Então, às vezes, a gente tem essas iniciativas de afroempreendedorismo. Como que o turismo pode estar melhorando esse incentivo? Estar estimulando? (...) Tem o ponto de resistência, como é a praça Zumbi dos Palmares, como a prefeitura pode trazer essas vendas para o centro da cidade? (...) então a gente vai procurando melhorar o que se tem e procurando dar visibilidade (...) a gente pode ver se estamos avançando ao combate ao racismo, nas ações afirmativas de valorização da cultura afro curitibana (...) então estamos mapeando todo o serviço com esse recorte da etnia. O que tem dentro da prefeitura para poder dar visibilidade também (...) a gente atua também em datas comemorativas ou de reflexão, por exemplo, 21 de janeiro, Dia Internacional das Religiões, combate à intolerância religiosa, então foi feito um vídeo institucional com líderes religiosos de várias religiões, além disso, fazemos também matérias, cartilhas que são disponibilizadas para dar o conhecimento (...) as leis precisam ser cumpridas, temos muitas leis para que a gente possa se basear para fazer com que a cultura aconteça para o povo negro, que a educação aconteça, que o esporte aconteça (...) enfim, estamos vendo se as instâncias estão cumprindo a parte de atendimento e políticas públicas, de promoção da etnia (...). (TEIXEIRA, 2020, não p.).

A implementação de uma assessoria representou um marco histórico, sua atuação é fundamental para o combate da desigualdade racial e promoção da igualdade de oportunidades na cidade de Curitiba. A existência dessa esfera na Prefeitura de Curitiba confronta justamente o discurso da inexistência negra na cidade, assim aponta Marli:

O fato da prefeitura deu posse a essa assessoria, é um reconhecimento que tem a presença negra no sul, e isso eu vejo que é muito devido ao trabalho do movimento social que ficam lutando, apontando, e eu vejo que é papel da assessoria dar essa visibilidade em relação aos números também, da população jovem negro, ver o que tá acontecendo com as mortes, que o número maior é de jovens negros e a assessoria tem como papel dar visibilidade e esses números (...) o fato de instituir essa assessoria, e o fato de instituir um conselho de

promoção étnico-racial, tem o entendimento de que, tem negros sim em Curitiba (...) o número de escolas de samba, número de terreiros de umbanda e candomblé religião de matriz africana, com isso tudo não tem como negar, é mais fácil dizer que não tem, negar, para não precisar combater, se não existe eu vou combater o quê? Essa assessoria é para ir ao contrário a tudo isso, a presença negra existe aqui sim, desde o seu início. (TEIXEIRA, 2020, não p.).

Podemos identificar, através das narrativas das lideranças, diversas estratégias sociais e resistências ao longo dos anos e as problemáticas do racismo na cidade de Curitiba. As referidas narrativas descortinam a presença de ações e reivindicações da população negra ao longo da história da cidade e vão na contramão do silenciamento histórico que diminui e, até mesmo, desconsidera seu protagonismo.

Essas lideranças, assim como diversas outras que não foram apontadas aqui, foram responsáveis por processos históricos muito importantes na luta negra e as dinâmicas que existem hoje na cidade de Curitiba são fruto de diversos desdobramentos históricos realizados por essas pessoas. Esse recorte da história do percurso do movimento negro de Curitiba, expondo a trajetória de personalidades negras que desempenharam e ainda desempenham importantes ações na cidade, evidencia os diferentes projetos, modos organizativos e objetivos do movimento negro.

Essas “marcas espaciais negras da diáspora” (OLIVEIRA, 2019) e o registro das memórias que foram apresentadas têm se tornado uma das principais bandeiras de luta política do movimento negro em diferentes escalas. Sendo o racismo um sistema de dominação social existente nas mais diversas dimensões, logo, ele também se manifesta no arranjo espacial. Por isso, o movimento negro vem politizando as formas espaciais (OLIVEIRA, 2019).

Portanto, é necessário realizar uma releitura do espaço urbano e trazer à tona as marcas espaciais apagadas, as “rugosidades” presentes em um espaço que se projeta homogêneo pelas forças hegemônicas (SANTOS, 2009). Essa releitura abarca uma grande densidade de significado do espaço como mostramos anteriormente, pois a recuperação das marcas espaciais/memórias não se refere apenas a questões materiais. Existe aquilo que não tem uma concretude no espaço/cidade, por isso a importância dessa breve recuperação das memórias coletivas que apresentamos neste primeiro momento.

Dessa forma, entendemos que as estratégias territoriais negras na cidade de Curitiba foram construídas há longa data. Acredito que trazer para dentro da dissertação esses diálogos e histórias, mais do que “dar visibilidade”, é apontar para as marcas das heranças negras (OLIVEIRA, 2019) em Curitiba, tanto na materialidade como no simbólico. Isso é uma potente ferramenta para a discussão dos territórios negros atuais.

Entendemos que essas marcas evidenciam a espacialidade como uma das dimensões do racismo atuante na cidade de Curitiba, ou seja, existe uma disputa de poder inscrita na produção social material e simbólica da cidade e o movimento negro busca historicamente a recuperação, ressignificação das representações e construção de seus referenciais positivos (material e simbólico) da cidade.

Diante desse contexto, para compreendermos os territórios negros atuais, é necessário entender a formação socioespacial na qual esses territórios estão inseridos. É preciso, portanto, apontar como o espaço urbano de Curitiba é disputado por diferentes agentes e como determinados processos sócio-históricos marginalizaram as ações e territórios negros na cidade.

É necessário entender o poder da construção de uma história que exalta fatores como a imigração de povos europeus e suprime elementos culturais negros não apenas no imaginário das pessoas, mas nas mais diversas esferas. Assim, sem dúvida, esse discurso foi um dos fatores influenciadores na implementação do projeto de modernização urbana em Curitiba.

Narrativas de Curitiba como “cidade modelo”, “pedaço da Europa no Brasil”, “uma cidade rica e desenvolvida”, “evoluída”, são divulgadas nacional e internacionalmente pela mídia e propagandas. O que há por trás desses discursos tão problemáticos que vêm sendo consolidados durante décadas? Como isso passa a ser consolidado também no planejamento urbano da cidade? Podemos perceber que o discurso de que Curitiba teria sido fundada unicamente por imigrantes europeus faz referência a ela ser uma “cidade modelo”. Em outras palavras, por ter por base uma construção de uma formação étnica “unicamente de europeus”, é uma cidade que “deu certo”, tem qualidade de vida, é “desenvolvida”.

A luta negra a partir das suas ações vem contrapondo as representações

simbólicas da cidade de Curitiba, dando visibilidade às histórias e geografias negras, contrapondo o discurso de “capital europeia”. Uma vez apresentada essa articulação do processo histórico das lutas negras em Curitiba, conseguimos avançar na discussão de seguinte. A proposta do próximo capítulo foi entender a atuação do racismo na cidade a partir da segregação de base racial e as estratégias territoriais negras que vêm sendo realizadas frente a isso, que dão novos sentidos e significados à percepção da construção de um imaginário coletivo das representações sociais acerca da cidade.



*Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo.*

*Carolina Maria de Jesus (1960)*

*Ah, comigo o mundo vai modificar-se. Não gosto do mundo como ele é.*

*Carolina Maria de Jesus (1986)*

### **3 GEO-GRAFIAS NEGRAS DO PRESENTE NA CIDADE DE CURITIBA: AS R-EXISTÊNCIAS FRENTE AO ESPAÇO URBANO SEGREGADO**

A cidade de Curitiba é marcadamente segregada. A população negra vivencia uma ordem socioespacial racializada da cidade que estabelece uma seletividade e marginalização espacial. Ao longo dos processos históricos de planejamento urbano na cidade de Curitiba, tensões territoriais foram forjadas. Historicamente, as forças hegemônicas (Estado, mercado imobiliário, grupos políticos, entre outros) pressionam os negros para estar longe das regiões centrais da cidade, dificultando para esses sujeitos o acesso a bens materiais e simbólicos (CARVALHO; SUGAI, 2014; CARVALHO, 2014; POLUCHA, 2009).

Desse modo, entendemos que as formações das territorialidades negras não podem ser pensadas dissociadas de outros processos que perpassam a cidade, como a segregação racial. Partindo dessas perspectivas, a próxima discussão teve como foco refletir acerca do processo histórico e territorial de segregação racial e analisar as territorialidades que lutam frente a esse espaço urbano segregado, que ocupam a cidade estabelecendo outras lógicas de apropriação.

Existem expressões espaciais negras em meio à segregação racial que configuram uma multiplicidade de territorialidades de resistências (SANTOS, 2012). Assim, buscamos compreender nas linhas que seguem como os grupos se situam como negros em uma cidade que apaga a dimensão da racialização das relações sociais e invisibiliza as experiências negras historicamente construídas.

### 3.1 A SEGREGAÇÃO DO ESPAÇO DE BASE RACIAL EM CURITIBA

Para entender as formas espaciais racializadas da cidade, precisamos compreender os processos que as constituíram e as constroem “[...] descolonizar a forma de como lemos as rugosidades do espaço significa recuperar o conteúdo político que criou tais formas espaciais e o racismo estruturando a produção social do espaço” (QUIJANO, 2005; SANTOS, 2002 apud OLIVEIRA, 2019). Nesse sentido, nós temos como desafio discutir que Curitiba tem em sua gênese a formação socioespacial de um planejamento urbano como um dos mecanismos de criação e fortalecimento das desigualdades.<sup>59</sup>

A cidade de Curitiba é conhecida e divulgada nacionalmente como uma “cidade modelo”, “capital ecológica” e sem atraso social. Ao analisarmos os indicadores de desenvolvimento humano e condições de vida, Curitiba aparece em destaque em relação aos demais estados brasileiros. No ranking nacional, aparece como a quinta cidade mais rica do país, e na região sul está na primeira posição<sup>60</sup>. Entretanto, o que esses bons índices de desenvolvimento mascaram é que Curitiba é uma cidade marcadamente segregada e desigual.

O relatório da Organização das Nações Unidas (ONU), “Estado das Cidades do Mundo 2010/2011: Unindo o Urbano Dividido”, mostra que cinco cidades brasileiras estão entre as mais desiguais do mundo, atrás apenas de cidades sul-africanas em um ranking mundial, sendo elas: Goiânia, Fortaleza, Belo Horizonte, Brasília e Curitiba<sup>61</sup>. Uma das

---

<sup>59</sup> Existem várias concepções de planejamento, sendo que esse ao qual nos referimos é o planejamento capitalista, voltado para a reprodução do espaço para o capital, mas há outros, desde os movimentos sociais. Ver Ermínia Maricato (1997) e Raquel Rolnik (1994).

<sup>60</sup> Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Bruto nominal a preços correntes (2016)**. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/curitiba/pesquisa/38/47001?tipo=ranking>>. Acesso em: 08 set. 2019.

<sup>61</sup> GAZETA DO POVO. **Cinco cidades brasileiras integram lista das mais desiguais do mundo**. Curitiba, 19 de março de 2010. Disponível em: <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/cinco-cidades-brasileiras-integram-lista-das-mais-desiguais-do-mundo-289jp4tf7gr70xp5s0uhycd3i/>>. Acesso em: 08 set. 2019. Em 2012, a cidade aparece também como a 6.<sup>a</sup> pior cidade da América Latina em distribuição de renda.

grandes imagens divulgadas a partir da qual a cidade é reconhecida, é devido ao seu modelo urbano. A cidade se tornou referência em planejamento urbano brasileiro e referência de inovações urbanísticas e qualidade de vida. Entretanto, esse mesmo planejamento urbano tão exaltado por alguns é também o que resultou em uma cidade de contrastes, pouco democrática e marcadamente segregada (CARVALHO; SUGAI, 2014; CARVALHO, 2014; POLUCHA, 2009).

Em concordância com o geógrafo Denílson Araújo de Oliveira (2011), o nosso entendimento de segregação é quando ocorre um domínio socioespacial de um grupo sobre uma determinada área por um período de tempo. A segregação do espaço de base racial, portanto, é quando essa distribuição desigual dos grupos ocorre devido a sua aparência corpórea, resultando em uma hegemonia racial de alguns grupos no acesso, uso e apropriação de espaços e escalas (OLIVEIRA, 2011).

Antes de apontar a segregação do espaço de base racial na cidade de Curitiba, acredito ser importante realizar um quadro analítico dos processos de segregação que nela ocorreram. Observar esses processos nos ajuda a entender o porquê da segregação do espaço de base racial atual e como cada momento resultou em padrões sociais de racialização do espaço.

Nesse sentido, André Souza de Carvalho (2014) busca historicizar o processo de segregação na cidade de Curitiba. Aponta que as desigualdades espaciais começaram a se tornar um pouco mais expressivas quando uma elite econômica derivada da exploração da erva-mate emergiu. Com o crescimento econômico da cidade e o seu desmembramento da Província de São Paulo (1853), o espaço urbano curitibano também passou a ser alterado. Os locais onde os barões do mate estavam instalados passaram a ser também áreas privilegiadas da cidade e de diferenciação social, principalmente a partir da segunda metade do século XIX.

Influenciada por concepções de sanitarismo que se espalhavam pelo país, na última década do século XIX, Curitiba passou também a atender para questões da saúde pública e higiene. Em 1895, foi promulgado o primeiro Código de Posturas da cidade, o qual tinha diversos objetivos, desde uma uniformização de prédios e larguras de ruas da cidade até a limpeza pública. Nessa época, já havia a preocupação de um ordenamento

da cidade que visava expulsar do centro os trabalhadores pobres e indesejáveis (CARVALHO, 2014).

Posteriormente a esse código, surgiram diversas leis e decretos que estabeleciam quais as áreas para a atuação pública de modernização e urbanização acarretando na transformação urbana e estética da cidade. Curitiba se ordenava com a iluminação elétrica, sistema de transporte, calçamentos, água, esgoto e controle sobre a construção de edificações mais simples no centro da cidade.

A exclusão no processo de produção do espaço se torna mais grave com o segundo Código de Posturas da cidade de 1912. O código dividia a cidade em três zonas e também impedia a construção de casas de madeira na sua região central<sup>62</sup>, visando o seu “enobrecimento”, ou seja, casas mais simples não poderiam estar no centro da cidade (CARVALHO, 2014), portanto, afastando os pobres como moradores do centro da cidade. Como segue:<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> “Na zona I, a mais central e importante, admitia-se apenas comércio e moradias de alto padrão; a zona II - região separada do centro da cidade pela linha férrea - constituiria a área das fábricas e moradias para operários mais qualificados. Já, a terceira zona, seria destinada aos sitiantes e operários menos qualificados e localizava-se perifericamente às demais. A madeira, material barato e abundante na época, era a opção mais viável para as moradias dos menos abastados e, por isso mesmo, seu uso foi legalmente proibido nas áreas centrais da cidade.” (CARVALHO, 2014, p. 95).

<sup>63</sup> Parte do Código de Posturas está em anexo, no final do trabalho.

## IMAGEM 3 – CÓDIGO DE POSTURAS CURITIBA – 1912

— 26 —

segunda e terceira zonas poderão ser feitos também de lajes de pedra convenientemente aparelhadas ou de outro material aceito pela Prefeitura e incluído naquellas especificações.

Art. 19º Nas ruas, praças e travessas em que seja necessário alterar o nivelamento dos passeios, correrão as despesas por conta do município, desde que os proprietários ou foreiros provejam tel-os construído em obediência a nivelamento que lhes fosse fornecido, e desde que tenham obedecido as prescrições então em vigor.

§ Único. Onde haja alargamento dos actuaes passeios, cabe aos proprietários ou foreiros a obrigação de completal-os.

Art. 20. A Prefeitura entrará em accordo com aquelles proprietários ou foreiros na frente de cujas propriedades ou terrenos existam passeios que, na época da sua construcção, obedecessem ás disposições legais em vigor afim de serem uniformizados e ficarem de accordo com o art. 18º

Art. 21º E' prohibida a construcção de casas de madeira na primeira e na segunda zonas, só sendo permittidas essas construcções na terceira zona, quando sejam feitas 5 metros para dentro do respectivo alinhamento.

Art. 22º Os alinhamentos que a Prefeitura determinar para novas construcções em ruas que tiverem menos de 18 metros de largura, serão dados de forma a ser feito o alinhamento das mesmas ruas até o limite de 18 metros, pelo menos.

Art. 23º Revogam-se as disposições em contrario.

Gabinete da Prefeitura Municipal de Curityba, em 19 de Novembro de 1912.

*João A. Xavier*

Publicada na Secretaria da Prefeitura Municipal de Curityba, em 19 de Novembro de 1912.

*Claro Cordeiro, Secretario.*

64

FONTE: Câmara Municipal de Curitiba (1912).

No século XX, Curitiba passou por um grande aumento populacional principalmente com a chegada massiva de imigrantes europeus<sup>64</sup>. Somado a uma urbanização desordenada, consequência de uma acelerada industrialização a partir de 1940 e da expulsão campo-cidade, começaram a emergir focos de favelização. Nessa década, surgiu a primeira “favela” na região do bairro Santa Quitéria (CARVALHO, 2014).

<sup>64</sup> CÂMARA MUNICIPAL DE CURITIBA. **Leis, Atos e Decretos Curitiba – 1912**. Disponível completo em: [https://www.cmc.pr.gov.br/down/NOSSA\\_MEMORIA/LEIS\\_ATOS\\_E\\_DECRETOS\\_CURITIBA\\_1902-1945/1912/LEIS\\_ATOS\\_E\\_DECRETOS\\_CURITIBA\\_ANO\\_1912.pdf](https://www.cmc.pr.gov.br/down/NOSSA_MEMORIA/LEIS_ATOS_E_DECRETOS_CURITIBA_1902-1945/1912/LEIS_ATOS_E_DECRETOS_CURITIBA_ANO_1912.pdf)

<sup>65</sup> A Segunda Guerra Mundial durou de 1939 a 1945 e resultou em milhares de imigrantes fugidos da Europa.

Diante desse contexto, o prefeito Rozaldo de Mello Leitão contratou um plano de remodelação da cidade, o denominado Plano Agache<sup>66</sup>.

Esse plano estabelecia diretrizes para ordenar o crescimento da cidade e seu desenvolvimento através de zoneamento urbano que definia as zonas de industriais, comerciais, de serviços, as ações de saneamento, as áreas de reserva de expansão, entre outras medidas. Mais abrangente que os anteriores, esse plano também passou a ser considerado o marco de um início de planejamento urbano na cidade Curitiba. Nessa época, foi dada uma maior ênfase para infraestrutura do que apenas ao embelezamento da cidade, e a ciência e técnica passaram a fazer parte dos discursos dos planejadores da cidade (CARVALHO, 2014).

Porém, essa proposta de divisão da cidade em zonas funcionais não contemplou em nenhum momento a população pobre, a preocupação com habitações populares foi inexistente. Mesmo o plano alegando que era necessário “zonear as habitações proletárias de tipo econômico” e localizá-las em subúrbios servidos por linha férrea a fim de destinar “massas operárias” às zonas industriais através do transporte ferroviário” (CARVALHO, 2014, p. 101), o plano se voltou para áreas privilegiadas. Carvalho ressalta que:

Apesar de distinto dos ideais e ações de melhoramentos e embelezamento urbanos do início do século, o Plano Agache guarda em comum a não preocupação e até mesmo a necessidade de invisibilizar a população pobre, a qual deveria ser impedida de se reproduzir no espaço urbano. As favelas e barracos precários, por exemplo, as quais não foram identificadas no levantamento do Plano, embora existentes, eram extremamente combatidas. (CARVALHO, 2014, p. 100).

Porém, com o expressivo aumento da população e a expansão urbana da cidade, os limites/zonas propostos pelo Plano Agache foram extrapolados, portanto, o mesmo foi se mostrando não muito eficaz e não foi aplicado totalmente. Apesar disso, o plano resultou no fortalecimento de uma ideologia de planejamento urbano técnico na cidade, e em algumas propostas que seriam ampliadas e aplicadas em décadas posteriores.

---

<sup>66</sup> Criado pelo urbanista francês Alfred Agache, entre 1941 e 1943.

Conforme aponta Carvalho (2014), há muito tempo a população sem maiores condições financeiras foi, e ainda é, empurrada para a periferia da cidade. Entretanto, apesar de o planejamento urbano ser estabelecido na cidade desde o século XIX e, historicamente, Curitiba possuir um espaço urbano desigual, foi especialmente na década de 1960 que isso se tornou ainda mais expressivo.

Nesse momento a cidade vive um “novo direcionamento” urbano – e também político, social, econômico e “imagético” (CARVALHO, 2014, p. 109), que reflete até nos dias de hoje. A partir de 1960, se estabeleceu o Plano Preliminar de Urbanismo (PPU) e, posteriormente, o Plano Diretor, que marcaram o processo de produção e de reprodução da segregação socioespacial e as desigualdades se agravavam. Vale lembrar que, nessa época, o país adentrou em um movimento orquestrado nacionalmente pelo nacional desenvolvimentismo militar.

No início da década de 1960, a prefeitura iniciou a revisão do Plano Agache visando uma cidade planejada e que necessitava reformular o sistema de transportes, o déficit habitacional, entre outras questões. Desse modo, primeiramente, foi elaborado o Plano Preliminar de Urbanismo (PPU), conhecido também como Plano Serete<sup>67</sup>, que tinha como objetivo:

No PPU foi elaborado um diagnóstico da cidade que apontava suas principais deficiências: (i) crescimento radial e sem orientação; (ii) acentuada concentração de funções no centro da cidade; (iii) baixa densidade de ocupação do solo, resultando em um encarecimento da infraestrutura urbana. Para corrigir estas deficiências foram elaboradas as seguintes diretrizes: (i) indução de um crescimento linear na cidade ao longo de duas vias estruturais, norte e sul; (ii) desenvolvimento de um sistema polinucleado, por meio de centros secundários, para evitar uma extrema concentração de funções no centro da cidade; (ii) adensamento da cidade, através do incentivo à verticalização em várias zonas residenciais, e da contenção da expansão urbana. (PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA, 1965).

Foi a partir dessas propostas do PPU que o Plano Diretor na cidade foi elaborado e aprovado em 1966. Porém, devido a questões políticas, a efetivação das suas

---

<sup>67</sup> Plano elaborado por Serete Engenharia S.A. e por Jorge Wilhelm Arquitetos Associados.



propostas só foi acontecer, de fato, quando Jaime Lerner assumiu a prefeitura em 1971, e o planejamento urbano como um meio orientador para o desenvolvimento passou a ser prioritário e o Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Curitiba (IPPUC)<sup>68</sup> passou a gerir essa questão (POLUCHA; 2009). O Plano Diretor (Instituído pela Lei 2828, de 1966) que foi considerado o marco do planejamento urbano da cidade tinha um conjunto de propostas de loteamentos, zoneamentos e planos viários. Dentre os vários objetivos estabelecidos pelo Plano Diretor, o mais significativo refere-se aos eixos estruturais que visavam estruturar a cidade em um modelo linear de crescimento e descentralizado. Conforme aponta Polucha (2009):

Estes eixos tinham como objetivo ordenar o desenvolvimento da cidade através da associação do sistema viário, transporte coletivo e adensamento construtivo. Em relação ao sistema viário, eles continham as principais vias de ligação da cidade, que através de uma rígida hierarquia viária, coletavam o fluxo dos bairros. Da mesma maneira funcionava o sistema de transporte coletivo, através da articulação entre as linhas expressas contidas nos eixos estruturais e as linhas alimentadoras. Em relação aos usos, foi incentivada nestes eixos a concentração de habitação, comércio e serviços por meio do adensamento construtivo. No restante da cidade se criou um zoneamento escalonado, em que os parâmetros iam sendo progressivamente reduzidos, na medida em que as zonas se afastavam dos eixos estruturais. (POLUCHA, 2009, p. 44).

Entretanto, essa reorganização urbana se deu de forma excludente. As áreas dos eixos estruturais, habitadas em sua maioria por camadas de alta renda, passaram a receber os maiores investimentos de equipamentos públicos, os parques e eixos viários, assim, se formam como áreas economicamente valorizadas pela especulação imobiliária, impossibilitando ainda mais o acesso das camadas pobres (CARVALHO, 2014). O Plano Diretor de Curitiba foi construído com a centralidade em uma visão tecnocrata - saber/racionalidade técnica, especializada, que não conhece de fato os processos sociais urbanos, tendo o objetivo primeiro da modernização da cidade. Curitiba foi sendo desenhada desde a construção do PPU e, com o Plano Diretor, passou a ter fortalecidas

---

<sup>68</sup> Em 1965, foi instituído pela Lei nº 2660 o Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano de Curitiba (IPPUC), que possui dentre seus objetivos a implementação do Plano Diretor, pesquisas, análises estatísticas, entre outras questões. IPPUC. Disponível em: <<https://ippuc.org.br/>>. Acesso em: 19 set. 2019.

e orientadas as políticas urbanas que acentuavam a seletividade do centro da cidade. (SOUZA, 2001, p.107 apud CARVALHO; SUGAI, 2014, p. 324).

Nesse sentido, Carvalho e Sugai apontam que o Plano Diretor que estabelecia eixos estruturais de crescimento e adensamento da cidade agravou a formação de espaços privilegiados na cidade resultando no predomínio da população de baixa renda na região sul, longe do centro, e a população com maiores condições ao redor dos eixos estruturais, ou seja, as camadas pobres e subalternizadas foram excluídas do plano, processo esse que só foi se agravando nas décadas posteriores com a forte participação do Estado na atuação do planejamento urbano. O Estado se configura então como um capitalista racial (OLIVEIRA, 2014).

Os capitalistas raciais são agentes que modelam o espaço urbano e estabelecem uma organização e distribuição desigual. Esses agentes proporcionam determinados privilégios a grupos raciais considerados superiores, ou seja, o Estado é um dos agentes responsáveis pela gestão racista do espaço urbano. O Estado, em conjunto com outros agentes (especulação imobiliária, mercantilização do espaço urbano e revitalizações), configura o espaço urbano (OLIVEIRA, 2014).

Os capitalistas raciais historicamente atuaram e atuam na organização das cidades brasileiras. No caso da cidade de Curitiba, isso não se deu de forma diferente. Como exposto, os capitalistas raciais empurraram camadas negras para a margem e proporcionam privilégios para outros grupos no acesso e uso dos espaços das cidades, já que “[...] o alvo principal desses capitalistas raciais é a propriedade, historicamente como privilégio de brancos.” (OLIVEIRA, 2014, p. 97). Dessa forma, tanto o Estado como outros agentes, gerindo racialmente a cidade, são responsáveis por segregações raciais no espaço urbano:

O empresariamento da gestão pública aumenta a desigualdade na cidade. São vários os agentes que têm afirmado a racialização do espaço urbano para monopolizar os seus usos, garantir vantagens econômicas e privilégios das benfeitorias e amenidades naturais e sociais. Essas formas de gestão racializada do espaço se revelam tanto por instituições responsáveis pela regulação jurídico-política do território, como o Estado, quanto por outros agentes. Tais ações reafirmam discriminações, sejam elas diretas e intencionais ou indiretas, na produção, no uso e na apropriação dos espaços. (OLIVEIRA, 2014, p. 96).

Em 1990, o Estado passou a atuar ainda mais fortemente também na divulgação de uma imagem positivada de Curitiba como uma “cidade modelo do Brasil”, “capital europeia e de primeiro mundo”, através do *city-marketing*. Os símbolos, mídias, propagandas, arquiteturas e discursos passaram a reverenciar a cidade como diferenciada, um lugar sem pobres, sem “favelas” e sem problemas sociais, uma capital verdadeiramente planejada. Esse discurso, que até os dias de hoje se faz presente<sup>69</sup> na cidade, torna Curitiba um polo atrativo de investimentos econômicos ao mesmo tempo que esconde seus contrastes sociais e conflitos (CARVALHO, 2014; CARVALHO, 2016).

Nesse mesmo sentido, o geógrafo Denílson Araújo de Oliveira (2014), analisando como ocorrem espacialmente as práticas racistas por meio de um marketing urbano na cidade do Rio de Janeiro, aponta que as políticas de *city marketing* não apenas trazem o lucro para a cidade, visto que as transformam em polos atrativos, mas também acabam por dissimular conflitos, pois essa prática “[...] busca silenciar e camuflar a inscrição espacial do racismo na cidade e, concomitantemente, intensifica conflitos raciais em distintas escalas, esferas e contextos.” (OLIVEIRA, 2014, p. 101).

Assim, esse marketing urbano invisibiliza a racialização no processo de distribuição espacial da população. Em outras palavras, a segregação racial existente na cidade historicamente vivida pela população negra, ao mesmo tempo que a torna um grande local para investimentos nacionais e internacionais, promove o embelezamento estratégico que visa mascarar as problemáticas sociais presentes na cidade.

Além disso, conforme aponta Denilson Araújo de Oliveira (2014), muitas vezes o *city marketing* se utiliza da estratégia de que segregação é algo positivo e necessário, tornando o espaço urbano cada vez menos democrático e acessível a todos e todas. Em nome da “segurança”, “prevenção” e “bem-estar social”, as cidades constroem espaços isolados e vigiados, intensificando a fragmentação do espaço urbano e explicitando espacialmente as desigualdades sociais.

---

<sup>69</sup> Podem ser encontrados diversas propagandas e vídeos apresentando Curitiba como cidade modelo. Um dos exemplos pode ser acessado em: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_sMkmUi1DtA\\_](https://www.youtube.com/watch?v=_sMkmUi1DtA_). Acesso em: 15 set. 2019.

O autor cita como exemplo o crescimento de condomínios fechados, extensos muros construídos, um forte sistema de vigilância eletrônica, aparatos de segurança e privatização ilegal de alguns espaços. Esses são “espaços vitrines” (ROLNIK, 1988 *apud* OLIVEIRA, 2014) de grupos privilegiados que perpetuam/acentuem estigmatizações, discriminações, estereótipos e difundem o medo urbano<sup>70</sup>.

A partir do momento que negros e negras estão longe dos locais impostos por esses grupos dominantes, eles são vistos como sujeitos causadores da desordem e caos. O medo urbano é resultado de políticas desterritorializadoras e reterritorializadoras, que expulsam a população negra e pobre dos “espaços vitrines” por meio de ações arbitrárias. Essas ações, entretanto, são socialmente aceitas e justificadas, pois servem para “manter o controle” e a ordem socioespacial. O racismo é sustentado então, por uma cultura do amedrontamento através de leis, políticas de segurança e representações estigmatizadoras do grupo negro, que resulta no seu extermínio simbólico e/ou físico (OLIVEIRA, 2014, p. 88).

Fernanda Sanchez (1997; 2001; 2003) também ressalta a importância que vem sendo adquirida pelo *city marketing* como instrumento das políticas urbanas. Os projetos de cidade possuem significados políticos e evidenciam que o poder pode ser mobilizado e exercido através de atividades de modernização urbana.

No caso de Curitiba, a autora aponta que atores locais e estratégias territoriais interestaduais constroem o discurso da imagem da “cidade-modelo”. Essa mobilização política de estruturação da cidade ocorre tanto através de atividades no campo material, como no simbólico. Desse modo, os projetos modernizadores investem nas construções discursivas para a concretização desses projetos. Um controle sobre a produção das representações espaciais é construído. Os discursos reguladores da cidade são, portanto, parte das representações de poder da ideologia e do controle.

A autora ressalta que o *city marketing*, através da imposição de imagens

---

<sup>70</sup> Em Curitiba podemos citar como exemplo o complexo de condomínios luxuosos Ecoville, aproximadamente a cinco quilômetros do Centro da cidade e que engloba três bairros: Mossunguê, Campina do Siqueira e Campo Comprido, que se tornou uma das áreas habitadas por grupos de alta renda e com alta valorização da terra.

dominantes, contribui para o exercício da violência, especialmente em sua forma simbólica. Isso é evidenciado quando a cidade de Curitiba valoriza a construção do sentido de lugar associado a uma identidade unificadora europeia, invisibilizando os demais grupos. Processo intencional, no qual não existe neutralidade. De fato, é esse o objetivo dos gestores dessas imagens, como coloca Sanchez (2001):

As representações são também carregadas de intencionalidade: visam à produção de efeitos na realidade social. Assim, a construção de imagens opera necessariamente com sínteses, seletivas e parciais, que dão relevância a alguns aspectos e omitem outros, respondendo ao universo especial de interesses dos sujeitos que a constroem e aos objetivos que se pretendem. (SANCHEZ, 2011, p.35).

Por conseguinte, a cidade se produz de forma desigual. A apropriação e uso do solo urbano ocorrem de forma diferenciada entre os sujeitos, sendo a raça um fator operante nesse processo. Por isso, defendemos a necessidade de maiores ampliações de reflexões sobre a articulação entre a questão racial e a produção do espaço urbano curitibano.

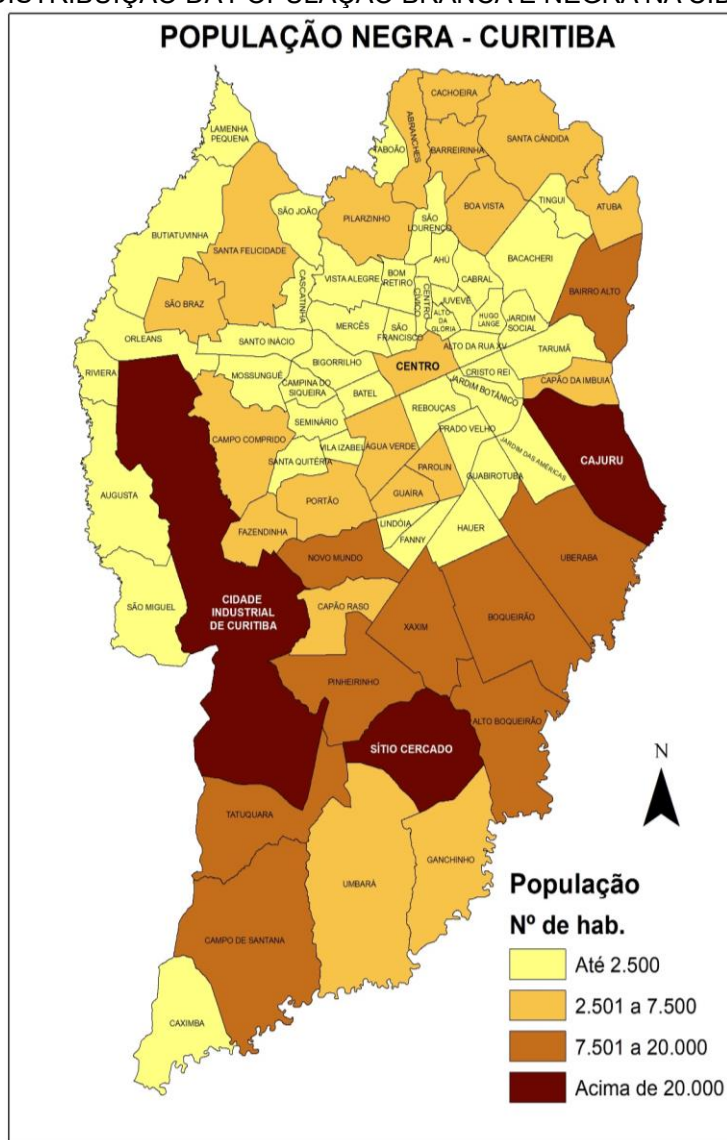
Para uma compreensão mais sólida, elaboramos dois mapas de distribuição da população negra na cidade Curitiba. Os dados utilizados para a construção dos mapas foram retirados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e são do ano de 2010, reunindo os 75 bairros de Curitiba. Utilizamos a classificação da população do censo do IBGE: população branca, preta, parda, amarela e indígena, conforme as pessoas se autodeclararam. As classificações pretas e pardas foram agregadas em uma mesma categoria<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Isso porque historicamente esse termo já passou por vários entendimentos e utilizações. No primeiro Censo do Brasil em 1872 o termo “pardo” aparece. O termo significava pessoas de ascendência mestiça entre índios, brancos e pretos. Em 1890, pardo passa a ser substituído por “mestiço” e em 1940 o termo reaparece e é utilizado até os dias atuais. Dentre várias questões que o termo pardo é discutido, um dos motivos da sua não utilização é porque o termo invoca uma ideia de mestiçagem. O movimento negro passa a questionar a democracia racial e o deslocamento da categoria parda, ou seja, deveriam agregar o termo pardo e preto em uma só categoria estatística. Os grupos de amarelos e indígenas, tendo em vista que não são o grupo de estudo, não foram inseridos no mapa. Entretanto, ressalta-se que, ainda que a categoria indígena não tenha sido exposta no mapa, sabemos que são grupos que também passam por um processo de invisibilidade na cidade de Curitiba. No Paraná, existem atualmente três etnias indígenas: Guarani, Kaingang e Xetá, grande parte vivendo em 17 terras indígenas demarcadas pelo governo federal. Ver mais em: <https://cutt.ly/Ugjxz5q>.

O mapa a seguir mostra as diferenças de distribuição socioespacial entre os brancos e negros. Os dados mostram que a população negra está concentrada em maiores proporções na parte sul e periférica da cidade. Os bairros que apresentam a maior parcela negra na cidade de Curitiba são: Cidade Industrial de Curitiba (CIC), Sítio Cercado e Cajuru, que está localizado ao leste da cidade. Já o grande índice de pessoas brancas está concentrado nos bairros ao redor do centro da cidade. É o que se pode visualizar no mapa que segue.

MAPA 2 - DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO BRANCA E NEGRA NA CIDADE DE CURITIBA

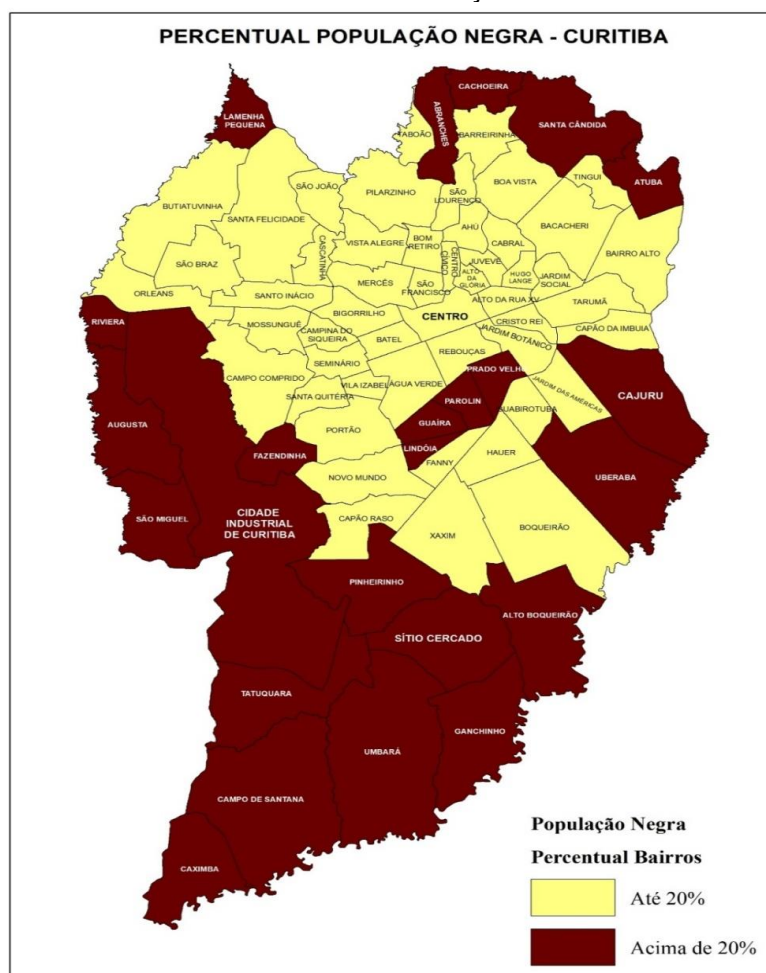


FONTE: Elaborado pela autora e Ralph Albuquerque com dados do IBGE (2010).

Se analisarmos a forma como negros se distribuem na capital através de percentual dos bairros, o mapa se torna ainda mais gritante. O bairro com maior percentagem tem 41%%. Portanto, dividimos esses bairros em duas categorias: os bairros que possuem até 20% da população negra e bairros com mais de 20% do seu território com população negra. Majoritariamente, os bairros que possuem até 20% da sua população negra estão no centro e ao redor, exceto os bairros com um grande índice de pobreza e com maiores concentrações de comunidades, como Prado Velho, Parolin, e ainda Guaíra e Lindóia.

A seguir, o mapa com o percentual população negra Curitiba:

MAPA 3 – PERCENTUAL POPULAÇÃO NEGRA CURITIBA



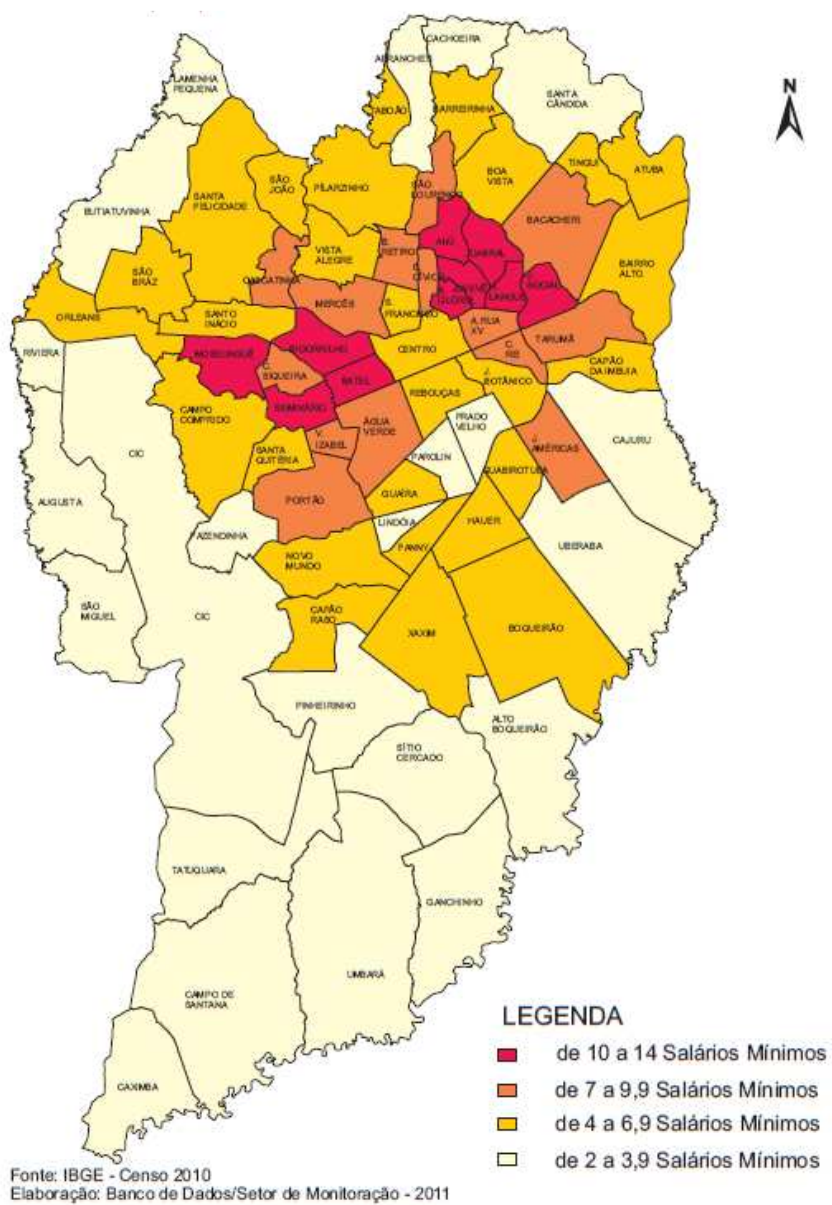
FONTE: Elaborado pela autora com dados do IBGE (2010).

Ao compararmos esses mapas com a questão econômica, percebemos que os bairros que possuem a maior parcela da população branca são os que concentram a maior faixa de renda da cidade, que vai de 10 a 14 salários mínimos, são eles: Mossunguê, Seminário, Batel, Bigorriho, Alto da Glória, Juvevê, Hugo Langue, Jardim Social, Cabral, Ahú, localizados ao redor do centro. Os bairros com rendimentos domiciliares menores, que possuem em média de 2 a 3,9 salários mínimos, estão localizados ao sul, com destaque para a Cidade Industrial de Curitiba (CIC), Sítio Cercado e Cajuru, que possuem a maior parcela de população negra da cidade.

Esses bairros, assim como os demais que apresentam de 2 a 3,9 salários mínimos, com exceção do Prado Velho, Parolin e Lindóia, estão longe do centro e são áreas de concentração de comunidades. O mapa a seguir apresenta a espacialização dos dados de rendimento mensal mediano (a cor vermelha apresenta as maiores rendas):



MAPA 4 - RENDIMENTO MENSAL MEDIANO DOS DOMICÍLIOS PARTICULARES



FONTE: Elaborado por IPPUC com dados do IBGE 2010.

Os mapas mostram como se espacializa a segregação socioespacial na cidade de Curitiba. A população branca que possui um maior poder aquisitivo está inserida em espaços diferenciados/privilegiados na cidade com maiores atuações do poder público, ao contrário da população negra, localizada em bairros com menores rendas e áreas mais distantes do centro, dos benefícios de equipamentos públicos, de infraestrutura e de políticas e programas públicos <sup>72</sup>.

Esses dados de Curitiba evidenciam uma característica em comum ao analisarmos os dados nacionais de várias cidades brasileiras<sup>73</sup>, a segregação socioespacial. Mesmo que o fenômeno da segregação assuma especificidades históricas, políticas, culturais, urbanas e socioeconômicas, as cidades brasileiras possuem em comum o fato de que as delimitações e distribuição das populações ricas e pobres, brancas e negras estão bem demarcadas no espaço urbano. Uma concentração de grupos privilegiados socioeconomicamente está em uma determinada região da cidade e as populações mais pobres estão em outras.

Essa base marginalizada se dá através da atuação conjunta do mercado imobiliário e do poder público. Como coloquei anteriormente, em Curitiba, o Plano Diretor atuou na consolidação desse processo de segregação. Sugai (2002 apud Carvalho, 2014) mostra que o Estado é um desses agentes que atuam na valorização do solo de determinadas regiões. Dessa forma, não por acaso, museus, teatros, shoppings, espaços culturais, universidades, hospitais renomados, órgãos públicos, estão instalados em áreas habitadas por grupos de alta renda, ou seja, com mais e melhores equipamentos públicos e privados e infraestrutura urbana. Não é por acaso que os pontos de referência turística também estão localizados nessas áreas. Um exemplo é o trajeto da Linha Turismo de Curitiba por locais privilegiados, conforme podemos ver no mapa da Linha

---

<sup>72</sup> Em anexo, apresentamos também os mapas de ocupações na cidade de Curitiba, Setores especiais de habitação interesse social (SEHIS), todos os homicídios por local de ocorrência, homicídios na cidade de Curitiba e confronto com a polícia na cidade de Curitiba, a partir dos quais podemos relacionar a questão da cor de pele, fator econômico e violência.

<sup>73</sup> DESIGUALDADES ESPACIAIS. Disponível em: <<https://desigualdadesespaciais.wordpress.com/>>. Acesso em: 08 set. 2019.



MAPA 6: TRAJETO LINHA TURISMO NA CIDADE DE CURITIBA



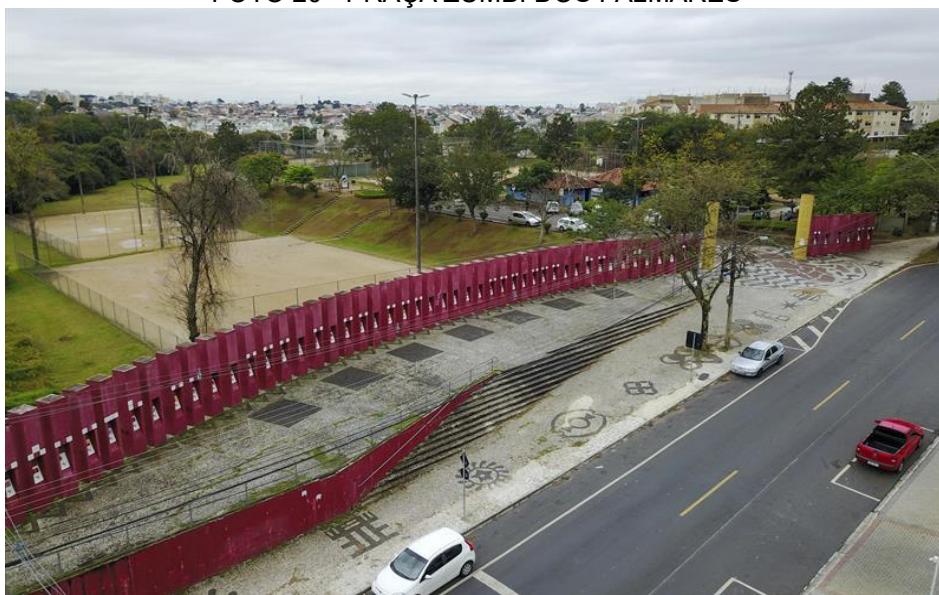
FONTE: Urbanização de Curitiba (URBS, 2019) <sup>74</sup>.

<sup>74</sup> 1-Praça Tiradentes/Catedral; R. Barão do Serro Azul, 31 – Centro; 2-Rua das Flores: Rua XV de Novembro, Centro; 3-Rua 24 Horas: Rua Visconde de Nácar, s/n – Centro; 4-Praça Rui Barbosa: Praça Rui Barbosa – Centro; 5-Museu Ferroviário; Av. Sete de Setembro, 2775 - Rebouças, Curitiba; 6-Teatro Paiol: Praça Guido Viaro s/n - Prado Velho; 7-Jardim Botânico: R. Engo. Ostoj Roguski - Jardim Botânico; 8-Rodoferroviária/Mercado Municipal; Av. Sete de Setembro, 1865 – Centro; 9- Teatro Guaíra/ Universidade Federal do Paraná: Praça Santos Andrade, 50 – Centro; 10-Paço da Liberdade: Praça Generoso Marques, 189 – Centro; 11-Passeio Público/Memorial Árabe: Rua Presidente Carlos Cavalcanti, s/n – Centro; 12-Centro Cívico: Centro Cívico; 13- Bosque do papa/Memorial Polonês: Rua Wellington, R. Viêira dos Santos, 33 - Centro Cívico; 14-Museu Oscar Niemeyer; R. Mal. Hermes, 999 - Centro Cívico; 15-Bosque Alemão: R. Nicolo Paganini, s/n – Pilarzinho; 16-Universidade Livre do Meio Ambiente: Rua Victor Benato, 210 Brasil – Pilarzinho; 17-Parque São Lourenço: R. José Brusamolin, s/n - São Lourenço; 18-Ópera de Arame/Pedreira Paulo Leminski: R. João Gava, 970 – Abranches; 19-Parque Tanguá: Rua Oswaldo Maciel, 97 – Taboão; 20-Parque Tingui: Av. Fredolin Wolf, 1870 – Pilarzinho; 21-Memorial Ucraniano: R. Dr. Mbá de Ferrante, s/n - Parque Tingui; 22- Portal Italiano: A v Manoel Ribas - Bairro Santa Felicidade; 23-Santa Felicidade: Bairro Santa Felicidade; 24- Parque Barigui: Av. Cândido Hartmann, S/N – Bigorriho; 25-Torre Panorâmica: Rua Professor Lycio Grein Castro Vellozo, 191 – Mercês; 26-Setor Histórico: R. José Bonifácio, 33 – Centro.

Pegar a Linha Turismo, percorrer trajetos, parques, arquiteturas e ver apenas homenagens para diversos grupos migratórios como japoneses, poloneses, ucranianos, italianos, alemães nos faz questionar: e as demais etnias que também fizeram parte da construção social, territorial, econômica e cultural da cidade? E a minha história? Quais as referências negras da cidade?

Bom, para a população negra, há a Praça do Zumbi, localizada no Pinheirinho, longe do trajeto turístico e roteiros culturais. E é válido lembrar que a Praça do Zumbi não tem essa mesma configuração dos dias atuais, rodeada por prédios e uma boa infraestrutura. Quando essa praça foi criada para a população negra, o local era abandonado, totalmente invisível. Foi com a chegada de prédios e estabelecimentos que ocorreu uma valorização do local, mas que, ainda assim, se encontra na parte mais distante do centro da cidade.

FOTO 20 - PRAÇA ZUMBI DOS PALMARES



FONTE: Fotografado por Daniel Castellano (2017).

Uma cidade desigual, excludente e segregada não surgiu de forma natural, mas fruto de processos históricos, sociais e políticos. Portanto, é necessário discutir a ordem socioespacial que se estrutura nos dias de hoje em Curitiba e as causas da população



negra estar nas áreas mais periféricas. Desde um sistema de escravidão, até os dias atuais ocorreu o deslocamento forçado da população negra e pobre para as periferias das cidades, inserindo esses sujeitos em uma pobreza estrutural.

A população negra carrega toda uma carga histórica de uma herança colonial que a coloca em desvantagem em relação ao grupo branco. Um dos principais fatores que explicam a segregação de base racial existente é a histórica restrição à propriedade da terra para a população negra (OLIVEIRA, 2011), ou seja, a segregação do espaço de base racial é configurada desde os primórdios de constituição do nosso país.

Toma-se como exemplo o período de pré-abolição da escravatura em que se implementou no país a Lei de Terras, em 1850, que tinha por objetivo definir a maneira como a terra seria apropriada. A partir dessa lei, a posse da terra deixou de ocorrer pela concessão por utilização, ou seja, aboliu-se o regime de sesmaria, em que o domínio de terra era baseado na concreta ocupação, passando a ser por compra oficialmente registrada (BRUSTOLIN, 2009).

Dessa maneira, o único meio legal de acesso à terra passou a ser a compra, implicando na absolutização da propriedade, isto é, a terra passou a adquirir o status de mercadoria. A Lei de Terras veio a regulamentar a completa monetarização da terra no país (ROLNIK, 2013). Assim, a mencionada legislação impediu que negros escravizados adquirissem suas próprias terras, já que, para ter acesso, era necessário pagar por elas, e os negros escravizados eram desprovidos de tudo, inclusive de dinheiro. Portanto, desde essa época as formas de apropriação já favoreciam a hegemonia de uma classe social privilegiada e, logo, a periferização, a constituição de territórios excludentes.

Posteriormente, sabemos que a Lei Áurea (1888) resultou na liberdade de escravizados e escravizadas, porém, não trouxe nenhum suporte a esses sujeitos. Sem condições financeiras, educação e terras, os recém-libertos acabaram por ocupar os espaços mais precários e periferizados das cidades. Historicamente, as forças hegemônicas buscaram impedir que os pobres e negros tivessem direito ao acesso à propriedade privada no Brasil, condição para a continuidade dos processos de exploração dessa mão de obra.

Somado a isso, como exposto, os modelos urbanísticos realizaram, e ainda

realizam, uma verdadeira limpeza étnica nas cidades, expulsando a população negra para locais mais precarizados, distantes dos centros. Vimos que na cidade de Curitiba esses modelos excludentes continuam a orientar a organização da cidade. Mercantilizam o espaço urbano, visando atrair cada vez mais investimentos, atingindo fortemente a população negra e pobre.

Ao falarmos sobre a segregação espacial nas cidades brasileiras, é muito comum estudos abordarem as condições econômicas que resultaram tal processo, ou seja, a condição econômica à qual foi relegada a população pelas políticas que determinaram tal configuração das cidades. No entanto, discorrer sobre o fato de a população negra fazer parte das classes mais exploradas e espoliadas e, por isso, habitar as áreas mais periféricas das cidades, e que os brancos, em geral, possuam maior condição financeira e, por isso, morarem em áreas mais nobres, é um argumento que aborda apenas a superfície do fenômeno. Precisamos de uma maior problematização.

Nesse sentido, Edward Telles (2012 [2004]), em seus estudos sobre a segregação residencial nas cidades brasileiras, aponta que apenas a classe social não explica tal fenômeno. O autor afirma que, entre os negros e brancos pobres, a população negra ainda se encontra mais fragilizada que a última. Em outras palavras, mesmo que esse grupo esteja dentro de uma mesma classe social e em uma área pobre, a população negra encontra-se ainda mais vulnerável. O mesmo vale para o negro de classe média e alta. Mesmo esses grupos que possuem um maior poder aquisitivo e estão na mesma condição social que brancos não estão localizados nas mesmas áreas dos grupos brancos de alta renda. Os brancos ainda se concentram em áreas mais privilegiadas da cidade.

Em outras palavras, apesar da mesma renda, os grupos não estão localizados no mesmo espaço da cidade. Por que brancos e negros de uma mesma condição econômica não ocupam o mesmo espaço da cidade? Abordar apenas as condições econômicas não se mostra suficiente para entender a lógica da organização da ocupação das cidades.

Conforme aponta o geógrafo Denílson de Araújo de Oliveira (2011), a população negra está inserida em um espaço urbano racializado, que dificulta o acesso a bens

materiais e simbólicos a esses sujeitos. Portanto, “[...] define-se uma geografia de privilégios elitizados e racializados no uso e na apropriação dos espaços da cidade.” (OLIVEIRA, 2014, p. 95). Essa apropriação e uso do espaço urbano racialmente diferenciado determina os lugares e não-lugares da população negra na cidade. Assim também já dizia a autora Gonzalez (1982):

O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas, etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) nos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (GONZALEZ, 1982, p. 55).

A população negra está historicamente sujeita a essa desigualdade que mantém as vantagens urbanas em áreas de maioria branca e áreas precárias e de baixa infraestrutura habitadas por maioria negra. Essa configuração da distribuição de negros e brancos ocorre por duas práticas espaciais: a seletividade e a marginalização espacial, que criam processos de segregação do espaço de base racial. Esses dois processos (seletividade e marginalização espacial) impõem um lugar para negros na estrutura socioespacial.

Oliveira (2011) ainda complexifica o debate, apontando que a espacialidade da questão racial não envolve apenas uma grande concentração de pessoas negras habitando áreas precárias. Mesmo em espaços e escalas de poder, as discriminações também ocorrem, pois o ordenamento espacial auxilia na criação de um imaginário racista e de comportamentos regulados, por exemplo, quando a população negra não frequenta determinados lugares por acreditar não que esses sejam espaços delas ou por serem alvo de atitudes preconceituosas.

O ordenamento espacial impõe uma hierarquização dos corpos na produção do espaço. Quando o corpo negro está em locais que “não são permitidos para eles”, é visto como estrangeiro na cidade, estranho àquele lugar, e sua presença não é bem vista. O



corpo negro é imaginado predominantemente, senão apenas, como um corpo servil. Portanto, a população negra está inserida em um contexto marcado por um arranjo e um ordenamento espacial fundados no capitalismo racializado. A segregação fundada na racialização impõe os lugares onde a população negra viverá e o ordenamento impõe os lugares pelos quais essa mesma população pode ou não pode circular (OLIVEIRA, 2011):

O arranjo e o ordenamento espacial das relações raciais expressam respectivamente contextos e situações espaços-temporais hierarquizantes e hierarquizadas concebidas por grupos dominantes que na costura de políticas públicas e /ou na condução de suas ações produtoras de espaços desiguais inscrevem concepções racializadoras da sociedade que se materializam na localização e distribuição desigual dos bens de uso coletivo. As práticas racistas, preconceituosas e de discriminação criam assim, distâncias e impõem métricas materiais e simbólicas aos indivíduos classificados como negros. Portanto, estabelecem processos sócio-espaciais. Esses processos são produtos dos arranjos, ordenamentos e eventos de discriminação. O arranjo espacial revela como são apropriados os bens sociais coletivos produzidos e o ordenamento revela como esses mesmos bens são usados. O não entendimento das distâncias físicas e simbólicas criadas por essas práticas de poder e violência dificulta a eficácia das políticas públicas. (OLIVEIRA, 2011, p. 154).

O racismo, no contexto das sociedades capitalistas, é um dos fatores atuantes na produção, apropriação e dominação no espaço urbano. Como aponta o geógrafo Renato Emerson dos Santos, pensar sobre

[...] questões Urbanas e Racismo nos desafia a olhar as manifestações e expressões concretas e subjetivas do racismo no espaço urbano, o que é também, por outro lado, utilizar o espaço urbano como chave de compreensão do racismo. (SANTOS, 2012, p. 28).

Entendemos, assim, que a luta por uma cidade mais democrática só é possível se ela for uma luta antirracista, feminista em defesa dos excluídos e contra o capital (o capitalismo constitui tais relações e/ou as fortaleceu, assim, as mesmas o compõem).<sup>75</sup>

Essas distâncias tanto materiais quanto simbólicas resultantes dos processos de segregação inerentes à dinâmica socioespacial geram uma multiplicidade de conflitos, mas também de lutas por emancipação e autonomia (OLIVEIRA, 2011). Frente a essa

---

<sup>75</sup> Ver Silvia Federici (2017); Silvio Almeida (2016); Angela Davis (1981).

segregação e marginalização, o movimento negro (re)constrói seus espaços coletivos de afirmação e conscientização racial, conforme aponta Sanchez (2001)

A cidade nunca está totalmente tomada pelo poder do Estado midiático, pois há sempre espaço para possíveis ações. Processos constitutivos de sujeitos coletivos expressam maneiras de viver e reapropriações da cidade afastadas das previsões da ordem urbana promovida pela imagem oficial. Os sujeitos sociais, mediante esses diferentes modos de participação, lêem a cidade de modo diferente, fazem usos divergentes do território. Reformulam o modo através do qual se imagina e se representa o espaço e a espacialidade, reformulação que está associada, efetivamente, a uma ação política. (SANCHEZ, 2001, p. 37).

Se por um lado a cidade de Curitiba tem um arranjo espacial racista/segregado, e podemos verificar as narrativas de branqueamento no planejamento da cidade, por outro, o movimento negro vem se inscrevendo na produção social do espaço, engendrando diversas estratégias territoriais. O movimento negro questiona a ideia da “identidade do lugar” (SANCHEZ, 2001) como se fosse única e o discurso urbano dominante da inviabilidade negra. As estratégias territoriais, mecanismos utilizados de definição para apropriação tanto material como simbólica de espaços negros (OLIVEIRA, 2006), conformam múltiplas territorialidades na cidade de Curitiba.

A seguir, discutiremos essas territorialidades que propomos abordar em nossa investigação.

### 3.2 OS REPERTÓRIOS DE AÇÃO DO MOVIMENTO NEGRO EM SEUS TERRITÓRIOS

A cidade de Curitiba produziu uma homogeneidade populacional e invisibilização de determinados grupos sociais presentes no território urbano. As representações, imagens e discursos associados à reprodução do *modus operandi* da cidade modelo foram aprofundadas no interior do planejamento urbano excludente da cidade e da política de *city marketing*. Nesse processo, existem movimentos que indicam e afirmam que o espaço urbano é um campo de possíveis ações que nunca estará totalmente capturado pelas estratégias de poder de seus governos midiáticos (SANCHEZ, 2001).

O movimento negro adentra nessa luta simbólica, disputando projetos alternativos de cidade através das mais diversas estratégias, inclusive conformando seus

territórios, espacialidades marcadas e apropriadas por grupos negros, ainda que não sejam exclusivos (RATTS, 2012, p. 232), aos quais atribuem significados às práticas ali desenvolvidas, controem laços de pertencimento, afirmação/valorização da cultura negra e identidade.

Esse território negro é dinamizado a partir das territorialidades cotidianas, ou seja, a partir da forma como indivíduos e grupos se organizam e conferem significado ao lugar (HAESBAERT, 2004). Fator constitutivo de identidade negra, essas territorialidades são dinâmicas, múltiplas e complexas. Não possuem uma homogeneidade histórica, temporal e espacial, e por meio das especificidades de suas ações, inscrevem-se em diferentes espaços de luta.

A seguir, evidencio 14 territorialidades negras existentes atualmente na cidade de Curitiba que foram apontadas por lideranças do movimento negro, que as enxergam como r-existências. Essas territorialidades apontadas foram acompanhadas através de uma pesquisa ação participativa ao longo desta pesquisa. Como apontei na introdução, em algumas pude estar mais inserida internamente na construção, outras foram vivenciadas de forma mais pontual. Ao longo do processo de campo, realizei entrevistas com as pessoas precursoras de cada território, a fim de entender como, motivos, ações e os elementos formadores das territorialidades.

Nesse sentido, apresento essas territorialidades a fim de compreender quando e como foram ocorrendo suas estratégias de r-existência e de que forma as relações raciais se projetam no espaço ao longo do tempo na cidade de Curitiba. As territorialidades serão apresentadas de forma cronológica, das mais antigas para as mais novas que foram se constituindo na cidade de Curitiba. Essa forma de apresentação considera também que, além de uma localização espacial, é necessária uma localização no tempo, ou seja, é necessária uma delimitação no tempo e no espaço para melhor compreendermos a dinâmica espacial das referidas territorialidades (RAFFESTIN, 2011).

**Associação cultural de negritude e ação popular (ACNAP) - Grupo Afro-Cultural Ka-Naombo:** como exposto no primeiro capítulo, ACNAP surgiu em 1990 e, desde seu nascimento promove diversas atividades na cidade de Curitiba. Após a sede permanecer fechada por um período, sem que as atividades parassem, no ano de 2020

a sede foi reinaugurada. Segundo Vera Paixão, coordenadora do grupo, a associação pretende retomar diversas atividades de fortalecimento da negritude.

Atualmente, o grupo Ka-naombo vem (re)construindo o seu grupo de dança afro que tem por objetivo resgatar e divulgar a cultura negra, valorizar a sua identidade e construir uma consciência através da dança e teatro para suprimir a invisibilidade na cidade. Assim, Vera coloca:

O grupo Ka-naombo visa o resgate com relação a valorização da cultura negra, combatendo o racismo e todas as formas de discriminação. O objetivo é divulgar a cultura negra que não têm espaço em Curitiba. Sabe como é, né, aqui tem aquela ideia que não tem negro, fizemos várias apresentações nas praças e em outros lugares em Curitiba e as pessoas perguntavam se o grupo era da Bahia, acham que não existem negro aqui. (PAIXÃO, 2019, não p.).

Vera Paixão também ressalta que o grupo trabalha na valorização da autoestima e empoderamento do grupo negro. Observou através da dança que muitos, inicialmente, eram contidos na fala e no corpo e, com essas atividades passaram a afirmar a negritude:

A ka-naombo traz a identidade do negro, né. Através da participação de atividades muitos foram capazes de se identificar, superar medos, vergonhas. Aquelas que tinham dificuldades em se expor dançando acabaram se soltando e afirmando a cultura negra (PAIXÃO, 2019, não p.).

A dança tem a capacidade de trabalhar o corpo e reforçar a sua importância como instrumento e símbolo do poder, de liberdade e memória, pois carrega um conjunto de valores e crenças que são transpostos via coreografias. Na oficina realizada por Laremi Paixão, filha de Vera e coreografa do Ka-naombo, ela explica que cada gesto fazia referência aos escravizados, como por exemplo, mexer o pilão, abrindo mata, peneirando o ouro, entre outras memórias de antepassados cristalizadas nas coreografias.

Atualmente o grupo está em processo de (re)construção. Está realizando ensaios, alguns pontuais, para posteriormente iniciar as apresentações. A seguir, a foto de um desses ensaios do grupo:

FOTO 21 - ENSAIO GRUPO KA-NAOMBO



FONTE: Laremi Paixão (2019).

**Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Paraná (NEAB-UFPR):** O NEAB se constitui como um espaço que realiza diversas ações de pesquisa, ensino e extensão relacionadas à temática racial, se constituindo como eixo central para a efetivação das políticas afirmativas nos espaços acadêmicos.

A criação do NEAB na Universidade Federal do Paraná está relacionada às políticas de cotas da UFPR que, entre 2001 e 2004, aprofundou o debate. Em 2004, com a Portaria UFPR nº 1.447, foi estabelecida uma comissão a fim de instituir o NEAB, a partir da luta de vários professores, alunos e organizações negras no momento em que o debate sobre políticas afirmativas para pessoas negras, as cotas raciais, estava no seu auge. O debate racial na universidade, entretanto, estava presente em ações anteriores, iniciadas ainda nos anos de 1990 quando o movimento negro, estudantes e professores já defendiam essas questões educacionais (AMORIM, 2016).

O grupo apoia e realiza pesquisas, estudos, reuniões científicas, seminários, palestras, produções de materiais, formação de professores e outros educadores (entre 2011 e 2015, ofertou três cursos de especialização *lato sensu*), e diversas outras atividades. A pesquisadora Gioconda Ghiggi (2018), em sua dissertação de mestrado

sobre análise da formação continuada de professoras e professores no Núcleo de Estudos Afro-brasileiros na Universidade Federal do Paraná, investigando as atuações do NEAB, sistematizou as ações do núcleo em quatro dimensões:

Institucional: proposição e execução de políticas institucionais que busquem ampliar o debate sobre a temática racial, acompanhar os processos seletivos de estudantes e orientar acadêmicos; Ensino, Pesquisa e Extensão: promoção do debate sobre a ERER<sup>76</sup> nas políticas institucionais relacionadas com os três pilares da universidade, buscando combater o preconceito e o racismo presentes no interior da academia; Movimento Negro: promoção de discussões quanto às relações raciais, situações de discriminação e preconceito dentro e fora da universidade; e Formativa: realização de cursos e eventos direcionados aos diversos públicos, principalmente aos professores da rede pública. (GHIGGI, 2018, p. 298)

O núcleo tem sua maior ênfase na educação para as Relações Étnico-raciais. Dentre as diversas atividades de pesquisas realizadas, destaco o projeto “livro eletrônico (portal) - Literatura Infantil de temática africana e afro-brasileira”. Esse projeto tem por objetivo analisar obras de literatura infantil de temática afro-brasileira (conteúdos, ilustrações, a forma como estão representados os personagens negros, suas manifestações culturais, papéis sociais, subjetividades, experiências, identidade negra, entre outros), disponibilizar resenhas das obras e divulgar os livros literários infantis de temática africana e afro-brasileira, visando a democratização e divulgação para os demais setores da sociedade. Assim, a docente Patrícia Melo, membro do grupo de pesquisa desde 2017, relata:

(...) Em prol de resgatar memórias e raízes, acerca de histórias infantis e, construção de conhecimentos, apresenta textos que operam para uma sociedade mais humanizada, plural, rica, propondo em suas narrativas que aprendamos a lidar e conhecer outras histórias distintas acerca dos continentes africanos e sobre os processos de resistências, lutas e manifestações da população afro-brasileira (...). Assim, na literatura de temática afro-brasileira, abarca-se os aspectos culturais e representam tais personagens negros (as) de uma maneira humanizada, englobando suas experiências e subjetividades. (MELO, 2019, não p.).

---

<sup>76</sup> Educação das Relações Étnico-raciais.

O NEAB é um espaço de troca de experiências, de produção acadêmica, de possibilidade de permanência de estudantes negros e negras residentes de Curitiba e de fortalecimento identitário dos alunos. A aluna Patrícia Mello, além de participar como membro do projeto de pesquisa sobre temática afro-brasileira, realizou intercâmbio acadêmico para o México durante um ano, através do programa Abdias do Nascimento<sup>77</sup>. Ela relata que essas experiências lhe trouxeram muito conhecimento e que a bolsa permitiu sua permanência na universidade, principalmente por cursar Psicologia, que é um curso de período integral.

Fazer parte do NEAB ressignificou minha existência na universidade. Tanto relacionado ao pertencimento que influenciou na minha emancipação enquanto mulher negra, quanto na sobrevivência socioeconômica de estar em curso integral. (MELO, 2019, não p.).

Outrossim, relata que enxerga a universidade como um espaço elitizado do qual não se sentia representada, pois as teorias, discursos e práticas não abarcavam a questão étnico-racial. Sua inserção no NEAB permitiu ampliar seus conhecimentos e debates a partir de autores e autoras negras, tão pouco mencionados em seu curso. O NEAB é um espaço de produção de conhecimentos contra-hegemônicos, que pauta a necessidade de debate e inclusão da temática dos estudos africanos e afro-brasileiros dentro e fora da universidade, é espaço de fortalecimento do pertencimento identitário de alunos por meio da participação em grupos de pesquisas, é um território negro dentro do ambiente acadêmico, assim expõe Paulo Vinícius Baptista da Silva, ex-coordenador no grupo de pesquisa:

Ser um território negro sempre foi um objetivo nosso. E a gente sempre teve muito evidente que nós somos os ativistas da academia. Então a ideia é fazer pesquisa, ser reconhecidos pelas pesquisas, mas uma pesquisa em diálogo com o ativismo pela igualdade racial. Nunca deixamos de compreender que a gente é uma instância que é ao mesmo tempo acadêmica e política (...) A ideia sempre foi ser um território negro mesmo (...). É um território que a gente foi construindo e conseguimos fazer dele um espaço de reconhecimento (SILVA, 2020, não p.).

---

<sup>77</sup> Projeto de ações afirmativas que tem como intuito que estudantes negros possam fazer mobilidade internacional.

A seguir, imagem de uma das atividades de debate realizada pelo NEAB sobre a cultura negra através da música, em 2019:

FOTO 22 - ATIVIDADE “QUINTA PRETA DO MÊS DE AGOSTO” - NEAB



FONTE: NEAB (2019).

**Rede de Mulheres Negras:** fundada em 2006, a organização é autônoma, independente e sem fins lucrativos. Tem como pauta principal a discussão e reivindicações de políticas públicas para as mulheres negras em diversas áreas. Uma das fundadoras da Rede, Alaerte Martins, conta que a Rede teve início a partir de um maior entendimento das pautas das mulheres negras na Marcha Zumbi dos Palmares, ocorrida em 2005, em Brasília. No dia anterior à marcha, ocorreu uma oficina que a rede feminista fez só para mulheres negras, a partir da qual passaram a entender melhor a militância das mulheres. Alaerte era liderança importante da rede feminista de saúde do Paraná, ou seja, quando não tinha ainda seção regional da rede feminista, ela representava o estado.

Como liderança da rede feminista, na época, recebeu um valor para levar um



ônibus de mulheres negras de Curitiba/Paraná até Brasília. Como até então não participava organicamente do movimento negro, conseguiu levar exatamente três pessoas. “Foi uma militância doida e difícil”, ela relata. Foi quando percebeu a necessidade de um espaço para as mulheres negras na cidade de Curitiba.

Em Brasília, na marcha, as mulheres se articularam e pactuaram no ano seguinte fazer um encontro de mulheres negras em Curitiba. Nesse encontro, reuniram aproximadamente 30 mulheres e fundaram a Rede de Mulheres Negras do Paraná. O objetivo é representar as mulheres negras curitibanas e paranaenses em todas as instâncias de poder e ajudar a definir, monitorar e providenciar que os recursos venham e se transformem em políticas públicas para mulheres negras. Alaerte e Angela Martins relatam que:

Infelizmente até então, antes da Rede, a gente não tinha representação nenhuma e em lugar nenhum. Hoje, a gente tem aproximadamente representantes de umas 20 instâncias de definição de políticas públicas pra população. Não é um trabalho simples, temos muitas dificuldades (...). Porque a maioria das nossas mulheres negras estão no subemprego, desempregadas, são empregadas domésticas, diaristas, no mais baixo escalão de conhecimento e salário, então essas mulheres não têm como estar participando em pleno horário comercial de uma reunião para definir políticas públicas. A gente se desdobra em mil para conseguir estar nas atividades (...). Mas eu penso que tem que ter uma cara preta em toda qualquer reunião para eles verem que a gente existe. (MARTINS, 2019, não p.).

Como mencionado, a Rede participa dos mais variados conselhos estaduais e comissões. Conforme aponta a autora Sueli Carneiro (2003), a coletividade de mulheres negras possui demandas específicas que não podem ser tratadas, exclusivamente, sob o olhar unicamente da questão de gênero. Desse modo, é desencadeada uma luta particular das mulheres negras (CARNEIRO, 2003, p. 119). Conforme aponta Alaerte, a Rede tenta dividir ao máximo as associadas em várias representações políticas para pautar essas especificidades:

Nós estamos no Conselho Estadual de Saúde, Conselho Estadual dos Direitos da Mulher, Conselho da Igualdade Racial do Estado, e também tá uma luta com esse desgoverno atual que quer acabar como o CONSEIA (Conselho de Segurança Alimentar e Nutricional), mas esses quatro conselhos desde que a Rede foi criada, a gente se esforça para ter representante titular e suplente e não perder nenhuma reunião porque eles são essenciais. A saúde é essencial, para

ter saúde precisa ter comida, o conselho para nós de segurança alimentar e nutricional é essencial, a participação nele, o Bolsa Família, projeto Fome Zero, isso para nós é importantíssimo. O Conselho de Igualdade Racial não tem nem três anos, mas desde que a rede foi criada, nós batalhamos para que ele existisse. Pressionamos muito o governo, juntamos as demais organizações do movimento negro aqui do estado e pressionamos mesmo (...). Então temos que estar lá. O racismo é estrutural e estruturante, se somos uma organização de mulheres negras, como é que não vamos estar no Conselho de Direitos da Mulher? São 14 cadeiras, nós somos a única organização de mulheres negras que tem no estado, então como que não vamos estar lá? Para além desses quatro conselhos, a gente também participa, na medida do possível, das Comissões de Saúde da Mulher do município aqui de Curitiba e do estado, Comissão de Orçamento da Saúde, GT do Feminicídio, das redes de violência contra a mulher, tanto do município como do estado, na Câmara Técnica de Mortalidade Materna, na Articulação de Mulheres Negras Brasileiras, enfim. Somando todas, hoje dá em torno de 20, 22 representações. (MARTINS, 2019, não p.).

A luta negra é dinâmica e contínua. A atuação da Rede se desdobra em vários frutos. Muitas políticas para as mulheres negras realizadas pelo poder público se devem à contínua cobrança da Rede por essas políticas, em conjunto com outros movimentos sociais. Conforme o tempo, a articulação das mulheres negras se fortaleceu e hoje a Rede reúne um número muito mais expressivo do que no início. Assim Alaerte comenta:

Se um dos motivos da Rede foi eu ter levado três pessoas para a Marcha Zumbi dos Palmares em 2005, a minha felicidade, e aí eu falo sem falsa modéstia, a minha felicidade foi na Marcha de Mulheres Negras, em 2015, a gente ter levado quatro ônibus lotado de mulheres e mais umas 30 que foram de avião. Então você pense, de três, para em torno de 150/180 mulheres, foi muito grande crescimento, claro, não só a Rede, né, teve toda uma conjuntura favorável política do governo Lula, de conscientização das pessoas, o Estatuto da Igualdade Racial, cotas das universidades, que propiciou que mais negros estivessem na universidade, mas sem falsa modéstia, se não fomos responsáveis pelas 180 mulheres que foram para a Marcha em 2015, no mínimo umas 100 foram através da Rede. Isso, pra mim, é muito grande, eu fico muito feliz. (MARTINS, 2019, não p.).

Como exposto, a Rede desenvolve audiências públicas, seminários, conferências, entre outras atividades, envolvendo o debate de enfrentamento ao racismo, luta pela ampliação de direitos da mulher na saúde, educação, trabalho e segurança e democratização de espaços de poder na sociedade. Ao politizar essas desigualdades de

gênero, as mulheres se transformam em novos sujeitos políticos (CARNEIRO, 2003).<sup>78</sup>

Dessa forma, a Rede realiza vários ciclos de oficinas ao longo do ano visando um trabalho que envolve a escuta e o acolhimento das mulheres negras. A Rede realiza todo ano, desde a fundação, uma oficina para as mulheres em sua sede. Em fevereiro de 2020, a XII Oficina Gênero e Raça teve como tema “segurança e autocuidado é saúde”. Essa oficina é voltada, em especial, para mulheres líderes comunitárias e também às mulheres filiadas à organização.

IMAGEM 4 – PROGRAMAÇÃO XII OFICINA GÊNERO E RAÇA – REDE DE MULHERES NEGRAS

**XII Oficina Gênero e Raça**  
**SEGURANÇA E AUTOCUIDADO É SAÚDE**  
 07, 08 e 09 de fevereiro de 2020 | sede RMN-PR

**PROGRAMAÇÃO**

**07 DE FEVEREIRO**

**07h** Acolhimento e Café da Manhã

**08h45** Abertura (Heliana Hemetério, Coordenadora Executiva RMN-PR)

**9h** O papel da Mídia na sociedade (Comunicação RMN-PR)

**10h30** Comunicação e Tecnologias EAD: uma experiência exitosa (Silvana Barbara Silva, Comunicação RMN-PR)

**14h** Sobre ter cinco mil amigos (Simone Cruz e Michely Ribeiro, Rede Lai Apejo e Coletivo Feminista de Autocuidado)

**10h** Interseccionalidades e agendas das mulheres negras regional, nacional e internacional (Maria Noelci Homero, Rede SSAN Mulheres Negras)

**11h** Assembléia Extraordinária - Doação da Sede Própria para a Rede de Mulheres Negras do Paraná

**14h** Trajetória das mulheres negras no mercado de trabalho do Brasil: ontem e hoje (Cleusa Aparecida da Silva, Casa Laudelina de Campinas - SP)

**17h** Coquetel de Inauguração da Sede Própria da Rede de Mulheres Negras do Paraná

**08 DE FEVEREIRO**

**8h30** Curta-metragem Meia Lua Falciforme (Comentário das diretoras Débora Olímpio, RMN-PR e Denise Kelm)

**9h** O fortalecimento da história das mulheres negras no Estado do Paraná na luta por direitos e cidadania (Alaerte Leandro Martins, RMN-PR)

**09 DE FEVEREIRO**

**9h** Assembléia Ordinária - Relatório Técnico Anual de Atividades 2019 e Balanço Financeiro 2019

**10h30** Elaboração Plano de Ações 2020



FONTE: Rede de Mulheres Negras (2020).

O foco das oficinas da Rede foi um trabalhar com a legislação, saúde e a

<sup>78</sup> Carta da Marcha das Mulheres Negras Brasileiras em Curitiba – PR. Disponível em: <https://institutoodara.org.br/carta-da-marcha-das-mulheres-negras-brasileiras-em-curitiba-pr-2/>. Acesso em: 02 mar. 2020.

dimensão política do autocuidado das mulheres negras. As oficinas abertas buscam proporcionar uma maior abertura e diálogo entre as mulheres. Desse modo, a memória e o relato de vida manifestam-se de forma espontânea, revelando vários aspectos comuns nas narrativas entre elas, tais como: a cultura do estupro, o feminicídio, infraestrutura precária no atendimento à saúde, a criminalização do aborto, a conjunção do sexismo e o racismo, entre outras questões.

Nessas experiências de troca e reflexão coletiva, percebe-se a complexidade de múltiplos elementos que constitui cada uma de nós, mulheres negras. Nós compartilhamos experiências em comum e o reconhecimento disso através das oficinas é uma forma de impulsionar o fortalecimento e processos de luta para uma transformação social.

Kimberlé Crenshaw (2001) denomina interseccionalidade as várias formas como raça e gênero interagem para moldar as múltiplas dimensões das experiências das mulheres negras. O trabalho da Rede tem como pilar em suas atividades evidenciar esse processo: como a interseccionalidade cotidianamente atinge as mulheres negras e a necessidade de dar visibilidade às diferenças, desigualdades e privilégios entre determinados grupos. A seguir, uma foto da XII Oficina Gênero e Raça realizada pela Rede em 2020:

FOTO 23 - OFICINA REDE DE MULHERES NEGRAS



FONTE: fotografado por Rede de Mulheres Negras (2020).

Por fim, Alaerte Martins ressalta que militar na cidade de Curitiba tem uma especificidade: a invisibilidade de negros e negras na cidade. Ter um grupo de mulheres negras reconhecido em todo o estado, tendo como fundação a cidade de Curitiba, é uma afronta a todo esse processo da inviabilidade histórica. Nesse sentido, ela relata que:

Racismo é o sul do Brasil. Aí é interessante, porque o sul do Brasil é quase “praticamente todo europeu” (...) Mas daí é interessante você analisar que Paraná, 25% da população é negra, eu não lembro exatamente, mas até onde eu sabia Rio Grande do Sul em torno de 13%, e Santa Catarina 11%. *O racismo do Paraná é o pior que tem. Eu fui para Porto Alegre (...) e a gente foi em um shopping almoçar, e aí você vê os negros sentados comendo, assim como vê os negros na limpeza, no balcão, trabalhando, isso com 13% da população. Só na XV de Novembro eu desafio você caminhar nos comércios, você não vê o negro nem trabalhando, quanto mais como cliente. O racismo aqui no Paraná é ferrenho. Eu não sei te dizer exatamente o nome dos governadores que passaram por aqui. Negam a presença negra (...).* No Teatro Guaíra, tem a festa das etnias, eles nunca abriram espaço para o movimento negro. Daí de tanto a ACNAP brigar, fizeram apresentações em outros momentos (...). No Sul, o racismo é terrível, no Paraná é pior ainda. (MARTINS, 2019, não p., grifo nosso).

Conforme exposto, existe uma disputa identitária na cidade de Curitiba de “memória oficial” e uma outra reivindicada pelo movimento negro. O estado do Paraná possui certas características específicas em termos de imaginário da não existência negra. Curitiba, sua capital, projeta uma imagem de uma cidade com uma população racialmente hegemônica. Na cidade de Curitiba, Alaerte percebe não apenas uma desigualdade econômica dos estratos sociais, mas também da cor. Esse processo se faz visível ao se percorrer a cidade, pois os grupos negros não estão em áreas mais centrais e visíveis.

A Rede é, portanto, articulação, organização e ação de fortalecimento identitário na cidade de Curitiba. Denuncia não apenas as dimensões das categorias de raça e gênero como elementos da estrutura social fundamentais que favorecem as desigualdades, mas também que na cidade de Curitiba, a luta negra, sobretudo das mulheres, se faz presente por mais que tentem invisibilizar.

**Salão Deby-Tranças:** Um dos salões afros <sup>79</sup> especializados em cabelos crespos

---

<sup>79</sup> Salão afro, ou salão étnico, é o termo usado para fazer referência a um salão no qual negros e negras

na cidade de Curitiba, o Salão Deby-Tranças realiza diversos trançados, cortes, hidratação para o cabelo cacheado e crespo. O salão oferece também a venda de acessórios como turbantes, pentes, produtos para cabelos crespos e cacheados, bonecas negras e brincos afros. A cabelereira e trancista Débora Pereira, proprietária do salão Deby Tranças, realiza diversas oficinas pela cidade relacionadas à estética negra.

Débora conta que a proposta do salão surgiu a partir da sua própria história em relação ao cabelo e reflexão do cabelo alisado ser a única forma das mulheres serem consideradas bonitas, segundo a sociedade. Diante da dificuldade em encontrar espaços dedicados ao público negro em Curitiba, em específico cursos para realizar tranças afro, dêem 2006, ela foi até São Paulo para fazer um curso. Nesse processo, relata que viu beleza no seu cabelo, pode se sentir livre e feliz, e quis despertar o desejo de possibilitar a liberdade para outras também. Com o passar dos anos, ela foi se capacitando e ministrando cursos e oficinas. Hoje, entende o cabelo como empoderamento e busca proporcionar isso às demais mulheres negras:

Busco levar o conhecimento da estética negra, dos trançados, da força, da beleza, da garra, *do empoderamento, da auto estima*. Eu faço tudo isso porque quando eu comecei a trançar eu odiava o meu cabelo, eu me odiava, eu me detestava como quase todas as mulheres negras né que passam experiências bem desagradáveis na escola, você não se vê bonita, você não se vê em lugar nenhum. Então eu escolhi fazer o curso de tranças porque eu queria me sentir bonita, esse foi o principal e primeiro objetivo, e aí quando foi eu me descobri uma outra pessoa, uma outra mulher, eu percebi que aquilo transformou a minha vida e como aquilo me transformou, eu pensei porque não transformar outras? (...) eu quero ver outras mulheres livres, eu não quero que elas fiquem refém da trança para sempre (...) então enquanto a gente trança os cabelos nós contamos as histórias, contamos nossos feitos, trazemos grandes personagens, as pessoas que nos inspiram. (PEREIRA, 2019, não p., grifo nosso).

O salão trabalha no sentido de reafirmar e evidenciar a construção de um padrão de beleza que historicamente foi negado e/ou exotificado: a beleza negra. Isso evidencia

---

são os clientes prioritariamente atendidos. O pertencimento racial do proprietário do salão, os serviços oferecidos para a estética negra e os discursos/ações produzidos são voltados para valorização da estética beleza negra (GOMES, 2008). Os salões afros não surgiram recentemente, esses espaços já existiam em décadas anteriores de forma mais simples. No final da década de 1970, passaram a ser chamados de espaços de beleza étnicos. Essa nova denominação surgiu com a efervescência dos movimentos sociais.

que o cabelo natural é tão belo quanto o liso, traz liberdade de escolha para a experimentação das diversas formas e estilos dos cabelos crepos; traz consciência racial e afirmação da negritude. Conforme aponta Débora, as pessoas que frequentam o salão entendem que ele é um espaço de sociabilidade e de militância negra:

(...) E quando eu digo bonita é questão de poder olhar no espelho e parar de usar todos os artifícios que você usa para poder ficar bonita, é você se despir deles, é você ver seu cabelo natural, é você começar a *amar seu cabelo natural*, é você também ver outras possibilidades de arrumar de formas diferentes, mas é também de você poder acordar e raspar, raspar o cabelo e dizer cara, eu não preciso nem de cabelo, eu sou maravilhosa. Eu devo confessar que quando vejo uma cliente ou uma mulher que já passou por mim, que já trançou, que não saía de casa sem as tranças, e eu a vejo careca, ou a vejo de dreds, ou com o cabelo solto, eu olho para ela. e digo dever cumprido, a minha parte era essa. (PEREIRA, 2019, não p., grifo nosso).

O trabalho no salão de Débora envolve várias formas de manipular o cabelo através da realização de tranças, com variedade de escolha de cores, tamanhos, espessuras e cortes. Tudo isso é extremamente simbólico, pois “[...] o cabelo é um veículo capaz de transmitir diferentes mensagens, por isso possibilita as mais diferentes leituras e interpretações.” (GOMES, 2002, p. 50). Assim, o cabelo, que era visto como símbolo de estigma, é transformado em símbolo de poder, orgulho e afirmação racial.

O salão e as oficinas que Débora ministra não tratam somente de técnicas de trançados e amarrações, mas envolvem ali uma ancestralidade, construção da autoestima e conformação de identidade, como a proprietária observa:

Eu não quero mulheres reféns do meu trançado, eu quero mulheres libertas de qualquer ferramenta de ditadura de beleza, então que o trançado, que o cacho, que o cabelo seja apenas algo para mudar (...) e *quando a gente fala do trançado ele carrega história, carrega nossa cultura, carrega nossa força, nossa ancestralidade* e quando ela se conecta e compreende essa ancestralidade, essa força, elas conseguem remanejar os sentimentos. Então, o trançado traz força, beleza, garra, além de garra, traz conhecimento e conhecimento é poder. É isso que o trançado traz para nós, é fazer cabeças, não é só trançar os cabelos, mas sim trançar ideias. (PEREIRA, 2019, não p., grifo nosso).

Conforme Gomes (2003), existem muitas semelhanças entre as técnicas de manipulação do cabelo realizadas atualmente e aquelas que eram desenvolvidas pelos



africanos durante o período colonial. Isso significa “[...] a presença de aspectos inconscientes, como formas simbólicas de pensar o corpo oriundas dos diversos grupos africanos das quais somos herdeiros.” (GOMES, 2003, p. 174). A manipulação do cabelo é virtualidade histórica e atuante, como aponta a autora.

Na obra *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*, Nilma Lino Gomes (2008) relata sua pesquisa desenvolvida em quatro salões de beleza na cidade de Belo Horizonte e analisa como a bandeira da beleza negra e valorização do cabelo crespo cumprem uma importante função política (GOMES, 2003):

Os salões étnicos apresentam, no seu interior e na sua constituição, todas as tensões e ambigüidades que envolvem a construção da identidade negra no Brasil. Porém, não é só isso. Eles se destacam como espaços de resistência. Revelam-se como algo muito além de microempresas ou lugares de “embranquecimento”, como julgam algumas pessoas. Eles são espaços da comunidade negra. As pessoas que por ali circulam e as que ali trabalham enfrentam, cotidianamente, o desafio de “lidar” com as questões concernentes à construção da identidade negra. Nesses espaços, a identidade negra, enquanto processo, é problematizada, discutida, afirmada, negada, encoberta, rejeitada, aceita, ressignificada e recriada. Tudo isso acontece ao mesmo tempo e, nesse sentido, os salões étnicos nos colocam no cerne das tensões e também das possibilidades de recriação vivida por homens, mulheres, crianças, adolescentes, jovens e adultos negros. (GOMES, 2003, p.179).

Débora se lembra também do evento Afro Chic, realizado na cidade de Curitiba, em 2015. Esse evento tinha por objetivo a positivação e valorização da estética negra através da realização de oficinas de tranças, turbantes, automaquagem e dança afro. Havia também a venda de produtos étnico-raciais (brincos, produtos para cabelo, livros, tecidos para turbantes, entre outros), que davam a oportunidade para negras venderem seus produtos, incentivavam uma liberdade econômica e ainda davam possibilidades para a manutenção da estética capilar através dos cosméticos vendidos. Somado a isso, Afro Chic também promovia debates sobre a história do Brasil, ideologia de branqueamento e a história da moda africana.

As oficinas e salões relacionados à estética negra trazem um movimento estético afro-diaspórico (MATTOS, 2015) que ressignifica o corpo negro, desconstruindo e descolonizando preconceitos que são postos sobre ele. Nota-se, portanto, que a simbologia do corpo negro e a manipulação do cabelo podem ser um dos caminhos para



a compreensão da identidade negra em nossa sociedade (GOMES, 2003, p.174). Por fim, Débora coloca:

(...) hoje eu vejo árvores lindas, mulheres que continuaram a produzir, outras mulheres que foram para outros segmentos, mas dentro dessa linha, outras mulheres que decidiram começar e o que mais me deixa gratificada é saber que alguma coisa que eu possa ter falado, feito, indicado para alguma mulher negra, tenha servido de semente, meu principal objetivo é ser uma semente, então eu restrinjo o meu espaço ao conhecimento, ao trançado e a cultura desde as músicas que eu escolho para ouvirem, desde o seriado que a gente assiste. Tudo o que eu posso colocar nossa carga, a nossa história, eu tento agregar no meu espaço para que seja para além do cabelo, para que seja além da beleza (...) hoje que fazem seis anos, no centro (...) é o espaço que foi construído com base naquilo que acredito, então eu acredito que as mulheres podem ser atendidas, serem recebidas, serem cuidadas e tratadas não só do cabelo, não só da cabeça, mas sim da autoestima, do coração. (PEREIRA, 2019, não p.).

FOTO 24 - SALÃO DEBY TRANÇAS



FONTE: fotografado por Deby Tranças (s.d.).

**Festa do Rosário:** A Festa do Rosário, celebrada no Dia da Consciência Negra, é uma festa em homenagem a São Benedito, padroeiro das negras e dos negros brasileiros e a Nossa Senhora do Rosário, a padroeira dos artistas e preservadores das culturas populares. A festa busca valorizar e dar visibilidade à história e à cultura afro curitibana e paranaense. Sua celebração passa a ser pensada aproximadamente em

2008, no Fórum de Capoeira sobre Ética e Responsabilidade Sócio-cultural. No evento, foi identificada a necessidade de ser construída alguma ação de rua com vista ao fortalecimento da negritude. A Igreja do Rosário dos Pretos de São Benedito, localizada no Largo da Ordem, tendo todo um significado e herança negra, foi escolhida como local das atividades a serem realizadas.

A primeira celebração ocorreu em 2009 e teve como marco a abertura do Festival Paranaense do Samba: do Samba Rural ao Carnaval. Desde então, a celebração é marcada por várias atividades de valorização e visibilidade da presença negra e da herança cultural negra em Curitiba e no Paraná.

Atualmente, o evento tem duração de quatro dias, realizado entre o dia 20 de Novembro, e visa evidenciar a contribuição histórica, cultural, social, tecnológica, política negra através de várias atividades como shows, oficinas, mesas temáticas, Feira Literária Afro-Paranaense, saraus, intervenções poético-musicais, passeio monitorado pela Linha Preta e ato inter-religioso - a Pastoral Afro realiza o Tríduo de São Benedito, há realização de uma Missa Afro e o cortejo dos Batuqueiros na Fonte da Memória até a Praça Tiradentes. No ano de 2019, o evento foi organizado com as seguintes atividades:

TABELA 3 - PROGRAMAÇÃO FESTA DO ROSÁRIO

(continua)

<b>Oficinas pedagógicas</b>	<b>Mesas temáticas</b>
Teatro Narrado. Mulheres em cena, um despertar para narrativas de matriz afro-brasileira. Com Carine Rossane Piassetta Xavier. Apoio NEABI IFPR- Colombo. Casa Hoffmann.	Narrativas das Mulheres Negras: Memórias, Lutas e Resistências. Mediação Lucia Helena Xavier.
Linha Preta Curitiba: fragmentos da presença negra na história de Curitiba. Aula de campo com Mel e Candieiro, no Centro Histórico.	Palestra Você sabe fazer renda eu te alugo para ganhar, com Almira Maciel.
Comunidades Remanescentes de Quilombos: desenvolvimento, sustentabilidade e o fazer pedagógico. Com Clemilda Santiago. Teatro Londrina.	Memórias Quilombolas. Mediação Judith Gomes da Silva.
Visibilidade da mulher negra: uma verdade inconveniente. Com Claudinei Mendes Bispo. Teatro Londrina.	Oralidades Afroparanaenses. Mediação Edna Coqueiro.

TABELA 3 - PROGRAMAÇÃO FESTA DO ROSÁRIO

(conclusão)

Melanizados e melaninadas no Paraná: presença, beleza e resistência. Com Natalia Apolonia Belino Bonfim da Silva. Teatro Londrina.	Sarau Tambor grande é poesia! Com Daniel Montelles
Baobás e Gameleiras: símbolos majestosos africanos e afrobrasileiros. Com Jane Marcia Madureira Arruda. Teatro Londrina.	Intelectualidade Negra Paranaense. Mediação Tânia Pacífico.
Negros Pâmphilo: personalidades negras da sociedade curitibana do século XX, Ana Crhistina Vanali. Teatro Londrina.	Literatura Negra Paranaense. Mediação Edna Coqueiro.
Círculos de Paz: comunicação Não-violenta e Escola Restaurativa, Com Cristina Oliveira. Teatro Londrina.	Congadas, Batuques e Fandangos. Mediação Melissa Reinehr.
Cormorant: alguns segredos. Com Edicelia Maria dos Santos de Souza. Teatro Londrina.	Invisibilidade da mulher negra nas artes visuais, Mediação Ué-Prazeres e Coletivo Ero Ere.
Poemas ou poesias azeviche? Com Romilda Oliveira. Teatro Londrina.	Afroempreendedorismo na prática. Mediação Roberta Kisy
Coroa Preta: Imagens de Fé e Festa, com Nelson Sebastião. Teatro Londrina	Contação de Histórias Africanas e Afro-curitibanas.
Reconhecendo a presença negra na Serra do mar, com Paulo Henrique Mueller. Teatro Londrina.	Projeto Histórias Afro-curitibanas, da Secretaria Municipal de Educação.
Oficina de Dança Afro Pop Mandingue, com AdiltoBlack e Coletivo Dunyaben. Casa Hoffmann	Carine Rossane Piassetta Xavier NEABI IFPR- Colombo;
Literatura de Cordel, com Rosane Arlinda Pereira. Casa Hoffmann.	COLETIVO ÊMÍ WÁ arte de negra;
Oficinas afroempreendedorismo na prática - oficinas de Administração e Gestão (Andrea Moreira e Guerda Tiziane), Marketing (Luan Hodari) e Comunicação para empreendedores (Dimas Rodrigues).	Cilene Matias, lendas amazônicas, africanas e histórias brotadas do coração. Nará Souza Oliveira, autora do livro Panela de barro e colher de pau;
Oficinas de batuques - Mestre Cezinha e os Batuqueiros da Fonte da Memória	Palco de culturas populares com diversas culturas negras apresentadas, como batuque dos Tambores do Paraná - Xeto Maromba Xeto - o samba de terreiro, jongo, samba reggae, afoxé, a capoeira, o maracatu, congada, o tambor de crioula, entre outros.

FONTE: Elaborado pela autora (2019)

O marco da Festa do Rosário é o ato inter-religioso que reúne as lideranças das mais variadas religiões e, logo depois da missa, é realizada a lavagem das escadarias da antiga Igreja do Rosário dos Homens Pretos de São Benedito. Após a lavagem, é realizado um cortejo até as Gameleiras Sagradas (Iroco), na Praça Tiradentes. A lavagem das escadarias é inspirada na lavagem das escadarias da igreja do Bonfim, em Salvador (BA), que teve início em 1745.

A manifestação cultural religiosa consiste em uma lavagem das escadas com água aromatizada com folhas e ervas, batuques e cantos africanos e, posteriormente, um cortejo pela cidade. A cerimônia é composta por representantes das religiões de matrizes africanas e de outras matrizes religiosas como simbologia da tolerância religiosa na cidade. Candieiro (2019), um dos precursores da manifestação religiosa na cidade de Curitiba, salienta que:

A lavagem das escadarias, ao contrário do que muita gente pensa, não começou agora. A lavagem é uma coisa muito antiga, ali (na igreja) tem 129 negros enterrados. Sempre antes da missa, o negro lavava a sua igreja em todos os lugares do Brasil, é uma cultura muito antiga, mas é uma cultura que não é falada (...) na época da escravidão, quando os caras começaram a perceber que o negro começou a sincretizar, quando começar a perceber que aquele cara que aparece ali, o São Jorge, é igualzinho a Ogum, começa toda a limpeza da igreja (...). A lavagem da escadaria, eu costumo resumir ela em uma poesia que eu fiz, eu digo que a lavagem é *uma prova de fé do povo de santo do Paraná*. Porque quando se fala que os batuques eram proibidos em 1829, o que você entende por isso? Tudo que era dos pretos, eles diziam que era batuque, a própria palavra Candomblé ela vem do Candobi espanhol, que é coisa de preto (...) quais eram os batuques que nós fazíamos aqui? Percebe que como eu te falei, né, as pessoas deram um jeito de apagar a história. (CANDIEIRO, 2019, não p., grifo nosso).

Percebe-se, portanto, que a territorialidade carrega um universo simbólico. Como exposto, a lavagem envolve toda uma ritualidade através das saudações aos orixás e da purificação, que vinculam os sujeitos a uma celebração e conexão com a ancestralidade e memória. Como potencialmente presente na narrativa de Candieiro, a lavagem é algo antigo, um legado ancestral religioso. Esse festejo em torno do sagrado é marcado pela tradição e a igreja é tomada como um lugar de memória (NORA, 1993) legitimado pelos seguidores da religião de matriz africana. Os sujeitos buscam “[...] elementos do passado para afirmarem uma identidade [...] e promover a tradução de uma tradição cultural dos

seus antecedentes.” (CALADO, 2008, p. 121).

Nesse sentido, a territorialidade negra se constitui a partir de mecanismos identitários conformados por uma memória coletiva. A memória coletiva traz significados, pertencimento identitário, legitima práticas perpassadas pelos saberes ancestrais, ou seja, é uma configuração simbólica específica influenciada pela cosmovisão afro-religiosa. Ao longo dos anos, esse processo de sacralização marcou a igreja como lugar de manifestação do sagrado<sup>80</sup> das religiões de matrizes africanas. Em consonância com o conceito estabelecido por Santos (2006), assim entendemos que:

É na memória e no culto aos antepassados históricos e míticos que a diversidade étnica e sua comunalidade africana afirma-se, constituindo-se com variáveis um ethos que se estende por toda a população afro-brasileira, recompondo na continuidade e na descontinuidade o conhecimento, o pensamento e as subjacências emocionais dos princípios inaugurais re-elaborados desde épocas remotas. (SANTOS, 2006, p. 01).

O cortejo da Festa do Rosário se inicia na igreja com destino à Praça Tiradentes. Tendo início por volta das 9 horas da manhã e durando, em média, quatro horas - a missa inter-religiosa é realizada antes. A saída do cortejo leva dezenas de pessoas, em sua maioria vestidas de branco, e realizando cantorias de saudações. O branco é a cor que reverencia o orixá, nas ruas da cidade.

A seguir uma foto da celebração realizada em 2019, momento da purificação, a água de cheiro e flores na lavagem:

---

<sup>80</sup> O sagrado, aqui, é entendido como lugares onde o simbolismo religioso comporta um conjunto de elementos geossimbólicos (ROSENDAHL, 2010), nesse caso, as escadarias.

FOTO 25 - LAVAGEM DAS ESCADARIAS DA IGREJA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DOS PRETOS DE SÃO BENEDITO



FONTE: Fotografado pela autora (2019).

Após a lavagem, é realizado um cortejo até o as Gameleiras Sagradas da Praça Tiradentes (Iroco). A sacralização imprime uma organização/lógica espacial, ou seja, existe uma relação do sagrado com a territorialidade, a exemplo da finalização do cortejo da lavagem ser nas Gameleiras Sagradas. Como já exposto no primeiro capítulo, as gameleiras são sagradas e possuem um valor ritualístico. Iroco é ao mesmo tempo uma árvore-orixá; significa força, ancestralidade e respeito (RAGGIO et al., 2018). Iroco é a memória materializada nos terreiros e, por isso, foi escolhido como finalização do cortejo, conforme segue a foto:

FOTO 26 - FINALIZAÇÃO DO CORTEJO DA LAVAGEM DAS ESCADARIAS  
NAS GAMELEIRAS SAGRADAS



FONTE: Fotografado pela autora (2019).

A lavagem perpassa ritos do candomblé na constituição de uma maneira específica de relacionamento com a natureza e na forma de compreensão do mundo. Assim, a territorialidade pode ser compreendida como um processo de estratégia de dimensão física e também simbólica. A religião desde a época escravagista, se constituiu como importante para africanos que aqui chegaram. Foi refúgio, r-existência e recriação da vida simbólica que possibilitou a sobrevivência física e espiritual de negros e negras. Os mitos, danças, cantos, o sagrado, perduraram os anos de escravidão e se fazem presente nos dias atuais, compondo uma consciência coletiva de pertencimento a uma cultura e identidade negra.

No ano de 2013, a Festa do Rosário entrou para o Calendário de Eventos do Município, pela Câmara de Vereadores de Curitiba, conforme Lei 14.240/2013, e representou um marco muito importante na luta negra curitibana.

A Igreja do Rosário dos Pretos de São Benedito foi a segunda igreja a ser construída em Curitiba, em 1737, e serviu de igreja matriz de 1875 a 1893, enquanto a Catedral era construída. Em 1951, a igreja passou para os jesuítas e, na década de 1970, recebeu outro nome: Igreja do Rosário - “Santuário das Almas”. A placa com outro nome da igreja é questionada, pois resulta na invisibilização histórica da memória negra de negros que construíram e mantiveram ali a antiga Igreja do Rosário dos Pretos de São



Benedito.

**Afoxé (candomblé de rua):** Os grupos de afoxés, denominados de Candomblé de rua, emergiram predominantemente a partir dos anos de 1970 em várias regiões do Brasil. São cortejos que saem às ruas principalmente no período de carnaval, mas podem realizar outras atividades ao longo do ano, saudando o sagrado que compõe a rua, o exu, orixá guardião das entradas e das encruzilhas, pedindo licença para usar a rua.

Nas ruas da cidade de Curitiba, o grupo foi criado em 1980 e, reestruturado em 2016, desfilou no carnaval, indicando sua relação com as casas de Candomblé e Umbanda. O Afoxé puxa musicalmente o cortejo com o ritmo ijexá, trazendo elementos do Candomblé, como cânticos em dialetos africanos, através de instrumentos musicais como atabaques, agogôs, xequerê, entre outros, e vestimentas brancas. Antes de sair pelas ruas, é realizada uma oferenda, um padê, para Exu. Candieiro, um dos precursores que retomou o cortejo, assim relata:

A tradição negra diz que para você sair pra rua, quando você vai batucar na rua, você tem que saldar o senhor da rua, o senhor da rua é Exu, então eles iam ali, faziam as oferendas para Exu, e depois que iam para o carnaval fazer a abertura do carnaval, percebe? (...) Dentro da cultura negra, a rua tem dono, então como você vai entrar em um território sem pedir licença? Então, o afoxé pede licença para que possa passar, é o povo de branco na rua, é o Candomblé na rua, né, é ancestralidade. Quando você toca um tambor, você emitiu uma energia, você está acordando coisas (...). Um Afoxé é isso. (CANDIEIRO, 2019, não p.).

O Afoxé carrega todo um conjunto de representações simbólicas e significados que estruturam a organização sagrada. Conforme a narrativa de Candieiro, o cortejo apresenta um conjunto geossimbólico que compõe o sagrado e a ligação em torno do divino, e é “[...] por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade.” (ROSENDHAL, 2002, p. 30).

Nesse sentido, Candieiro complementa:

Faz quatro anos que nós voltamos a falar de Afoxé, mas o Afoxé é difícil de unir o grupo, porque, cada terreiro, é uma embaixada de comunidades africanas em terras brasileiras. Então, cada terreiro tem uma linguagem própria, e como os terreiros são pequeninhos para fazer o Afoxé, os terreiros aqui em Curitiba é mais uma coisa familiar, não é uma religião de massas, é uma religião familiar, né. Sua avó era daí sua mãe é, daí você é, daí chama os tios, chama os primos, daí abre para uma coisa mais próxima, é uma coisa bem fechada, não é uma coisa aberta,



e aí quando você chama várias pessoas, são várias pessoas diferentes. Essa casa é de Oxum, mas essa casa é de Iansã, como é o diálogo? São duas rainhas, são dois palácios diferentes, entende? É difícil essa costura, leva tempo para construir. (CANDIEIRO, 2019, não p.).

Assim como os terreiros são um espaço sagrado carregado de geossimbolismo, o Afoxé obedece e é estruturado pela lógica da ancestralidade dos orixás. Nos terreiros, os orixás estabelecem a localização, tipo de construção, entre outros fatores (PÓVOAS, 2007), e o afoxé segue toda uma lógica ancestral do posicionamento das pessoas. Cada integrante desempenha um papel/funções estabelecidas, ordens das cantigas/ritmos (determinadas cerimônias no terreiro) e as danças remetem às danças de orixás.

O Afoxé faz da rua uma extensão do território-terreiro, “[...] em seus cortejos o afoxé se torna um território móvel e contribui para constituir e consolidar “geossímbolos” na cidade” (RATTS; TEIXEIRA, 2004, p.01). Portanto, a ancestralidade religiosa é entendida então como uma potência dinamizadora que dá sentido às interações sociais e possibilita a organização, sacralização e ritualismo que imprimem o Afoxé. O grupo ultrapassa os muros do terreiro e estabelece uma marca cultural em uma cidade na qual os padrões ainda valorizam unicamente a cultura branca.

FOTO 27 - CORTEJO AFOXÉ CURITIBA



FONTE: Fotografado por s.i. (2019).

Antes da abertura do carnaval, o Afoxé realiza ensaios abertos no Quintal da Maria, bar de samba, localizado no Largo da Ordem. A seguir, a foto de um dos ensaios realizados em 2019:

FOTO 28 - ENSAIO AFOXÉ – QUINTAL DA MARIA



FONTE: Fotografado por s.i. (2019).

**Roda de Rua na Tiradentes:** A capoeira Roda de Rua surgiu em 2009, mas desenvolve-se mais fortemente a partir do ano de 2018. Acontece na Praça Tiradentes, centro da cidade de Curitiba a cada 15 dias, aproximadamente. De caráter rotativo, o número de participantes e grupos de capoeiras é variável. No universo da capoeira, está presente todo um ritual consagrado composto pela música, a interação coletiva dos indivíduos, os instrumentos musicais, ou seja, essa manifestação ultrapassa uma perspectiva unicamente de uma luta, é uma filosofia de vida.

A roda é aberta e os indivíduos ou grupos podem adentrar à roda de capoeira. Dentro dela, existe todo um conjunto de significados que são seguidos: é realizado em um círculo, é solicitado o acesso ao mestre nos momentos específicos de se jogar, existe todo um comportamento de seus integrantes nos gestos corporais performáticos segundo a música. A roda é guiada pelos instrumentos de berimbau, atabaque, pandeiro, reco-reco, agogô, como principais. Assim explica Candieiro:

A gente trabalha com capoeira tradicional (...) e o mais bacana é que tá tendo uma galera negra. Fez um ano agora do retorno da roda. Ela não tem grupo, vem qualquer pessoa convidada, geralmente a maioria das pessoas que vem são pessoas negras, justamente por causa disso, porque ela não é uma capoeira esportivizada, ela é uma capoeira tradicional (...). O branco pode vir e participar, mas o protagonismo é dos pretos, da nossa cultura (...) reunimos vários amigos que pertencem a várias linhagens, daí eu falei: gente, a cultura é negra, se a gente não cuidar dela, a gente não vai poder reclamar porque outras pessoas vão cuidar, né (...). Agora a capoeira tem uma zeladoria, aquele que vai zelar pela roda, o que precisa ser feito, quem é que vai trazer o berimbau, quem é que vai cuidar, o que vai cantar, é para manter a tradição. Como a capoeira é plural, pode chegar alguém e começar umas coisas nada a ver, que eu falo que tem a capoeira do branco e a capoeira do preto, ali nós queremos por a capoeira do preto. (CANDIEIRO, 2019, não p.).

Candieiro relata ainda que a escolha do lugar para realização da roda se deve à presença das árvores Gameleiras Sagradas, lugar tradicional das culturas de matrizes africanas, como já abordei neste trabalho e, ainda, para dar visibilidade à cultura negra na cidade:

E aí entra a questão do olhar privilegiado, como eu conheço a cidade ou pelo menos penso que conheço, eu consegui colocar ela em um lugar perfeito: na porta da Catedral e na frente de Irôko (...). Para nós, é muito importante porque o Irôko, a gameleira, é o corpo físico de um orixá e nós fazemos a roda no pé dela, então reconceitua totalmente. Não tem espaço para essa modinha esportiva, não tem espaço para essa capoeira gospel, tem espaço para capoeira fundamento, capoeira preta (...) daí matou, né, daí quem é de axé, quem é de verdade, vai chegar e vai saber que aqui é de verdade. E detalhe, a cada 45 minutos passa um ônibus da Linha Turismo de Curitiba e eles veem isso, percebe? É cirúrgico. A idade me deu isso, de chegar e fazer o corte certo. (CANDIEIRO, 2019, não p.).

A apropriação e ressignificação do espaço público urbano pelo ritual da capoeira foram estratégicas. O objetivo é mostrar a existência da negra na cidade e reconhecimento social dessa prática enquanto uma manifestação cultural brasileira, bem como assegurar o uso dos espaços públicos pelos negros, legitimando seus usos. Assim, Candieiro entende o espaço público como local de encontro, sociabilidade, cultura negra e ação política, o qual garante a conservação secular da prática da capoeira.

Além disso, é possível perceber também uma relação identitária e territorial que o grupo criou na apropriação de espaços públicos, através da roda de capoeira. A “[...]”

identidade comunitária só pode existir, no entanto, quando definida em relação a um território, real ou mítico, de homogeneidade, de domínio e pleno desenvolvimento do espírito do grupo”. (GOMES, 2010, p. 61) e, nesse processo, ancestralidade e memória são acionados.

Percebe-se ainda um respeito aos mais velhos e na figura do mestre de capoeira. O mestre é o guardião, responsável pela transmissão dos saberes, práticas, ritos, movimentos e músicas, ou seja, é continuador da prática. É ele em que a relação com o passado é atualizada cotidianamente via oralidade, a corporeidade, a musicalidade, a ritualidade, todo um conjunto que conforma a cultura da capoeira. Essa recuperação do passado é um eixo que conforma a identidade que, nas palavras de Santos (2004, p. 49-50), “[...] é afirmação, pois apesar de ser um movimento, está ligada a herança cultural africana e construção pela formação da identidade no processo das contradições históricas”.

A seguir, uma foto da roda realizada em 2020:

FOTO 29 - RODA DE RUA



FONTE: Fotografado pela autora (2020).

Em relação à prática da capoeira em Curitiba, o livro *Curitiba Entra na Roda*, publicado em 2010, traz um mapeamento dos locais de realização da capoeira na capital paranaense e registros da memória de mestres locais. No estudo, são elencados 214

pontos de capoeira em Curitiba, contabilizados a partir da década de 1970, localizados em diferentes espaços, conforme mostra a tabela:

TABELA 4 - PONTOS DE PRÁTICA DE CAPOEIRA EM CURITIBA POR TIPOS DE PONTOS E REGIONAIS

	Bairro Novo	Boa Vista	Boqueirão	Cajuru	CIC	Matriz	Pinheirinho	Portão	Santa Felicidade	TOTAL
Academia		2	3	4	1	7	4	4	3	28
Aldeia indígena							1			1
Associação de funcionários					1	1				2
Associação de moradores				3	1		3	1	2	10
Creche	2									2
DCE						1				1
Escola municipal	6	4	1	17	8		6	5	1	48
Escola estadual	2	1	1	2	2		1			9
Escola particular	1	8	6	5	4	10	2	22	9	67
Projeto social	4		6	4	4	2	2	8	1	31
Salão de condomínio	1			1				1		3
Salão de igreja católica				2	1					3
Sede própria	1	1				2			1	5
SESC						1		1		2
Universidade						1		1		2
<b>TOTAL</b>	<b>17</b>	<b>16</b>	<b>17</b>	<b>38</b>	<b>22</b>	<b>25</b>	<b>19</b>	<b>43</b>	<b>17</b>	<b>214</b>

FONTE: Curitiba Entra na Roda (2010).

**Um Baile Bom:** O Um Baile Bom é denominado de um movimento-festa-ato político, visto que é muito mais que uma festa. O baile tem como objetivo a afirmação e conscientização racial. A partir do baile, negros e negras (re)afirmam suas identidades, através da música e elementos estéticos. Tem como base os bailes negros das décadas de 1970 e 1980, que emergem por influência dos bailes de soul e funk norte-americanos. O ato é realizado na Sociedade Operária Beneficente 13 de Maio e teve sua primeira edição em abril de 2015.

Brenda Santos, produtora cultural do Um Baile Bom, conta que a ideia inicial era realizar uma festa com horários alternativos à sua rotina de mãe. Ela não encontrava na cidade lugares em que poderia se divertir e voltar cedo para a casa. Então, ela pensou em realizar uma festa que começasse cedo e acabasse cedo. Pensou em algo que começasse aproximadamente às 20 horas da noite. A primeira festa ocorreu em 2015, com aproximadamente 90 pessoas. Na festa posterior, esse número aumentou para 130

pessoas; na terceira festa, já começou a formar grandes filas.

Nesse processo, Brenda viu que tinha muitas pessoas negras sem conseguir entrar na casa e começou a pensar em alguma proposta. Assim, pensou na proposta de um cartão do Um Baile Bom para dar prioridade para negras e negros. Desde então, pensar como os ingressos vão chegar ao público negro periférico sempre foi uma preocupação. Nesse sentido, nasceu a Rede Preta, uma articulação de pessoas e coletivos que levam os ingressos para além do site a grupos com menores possibilidades de acesso.

Brenda relata ainda que percebeu que havia muitos empreendedores de várias áreas que frequentavam o Baile, da área da saúde, estética, audiovisual, teatro. Nesse sentido, a iniciativa busca fomentar o afroempreendedorismo, realizando várias parcerias e fortalecendo uma economia preta.

O baile foi projetado não apenas para ser uma festa, mas para ser também um espaço onde negros e negras curitibanos podem se encontrar e se reconhecer no outro corpo negro e na música. A identidade coletiva é construída e reconstruída nas interações sociais (GOMES, 2003), no fortalecimento dos laços de sociabilidade entre seus membros. Desse modo, o baile, o quilombo como se autodenominam, é um espaço de se (re)conectar com seus pares iguais, coletividade, sociabilidade, identificação. Brenda observa que

É um espaço de protagonismo, de empoderamento. E mais do que essa palavra, mais do que isso, Um Baile Bom é criar um espaço de pertença, de saúde e cura. Onde cada um pode ser o que se é, e estar à vontade em estar no comando, de se divertir, ter domínios pelos seus corpos (...). Eu não vejo Um Baile Bom como um local de resistência, mas resiliência, um local de ginga. Ginga é quando a gente tá ali, tá ali com aquele pé atrás, firme no propósito e tá dançando, tá gingando, tá prestando atenção no bailado do outro também para nos adaptar, para nos defender e atacar. Então eu não vejo uma resistência só (...) resistência pra mim é quando você está só se segurando. Resiliência, tô na ginga, eu tô readaptando ao que está acontecendo, eu tô observando, se me atacarem eu ataco, eu não vou atacar de graça, mas também não vou ficar esperando. Fico na eminência, e mesmo na eminência eu tô me divertindo (...). Vejo como um espaço sagrado, a resiliência dela está, e a manutenção dela está nisso. Nesse sagrado, nesse invisível que a gente não enxerga, mas que tá ali, sendo alimentado pelas nossas ações (...). É um território que passa saberes, memórias, onde choramos, rimos (...) espaço de passar legado (...). Para mim, é paixão, fundamento e fé. Eu me sinto muito conectada lá. (SANTOS, 2019, não p.).



Outra característica do baile é também a diversidade musical marcada sempre pela realização das batalhas de dança e passinhos coreografados pela organização e temática das festas. As festas são diversificadas e fazem alguma referência ao mundo negro. Por exemplo, uma das festas temáticas realizadas em 2019 foi “No terreiro de Palmares”, fazendo referência ao território. O corpo, o baile e a roda de samba enquanto territórios. Territórios que passam saberes. A seguir, um flyer de divulgação da festa temática:

IMAGEM 5 - DIVULGAÇÃO DO EVENTO UM BAILE BOM



FONTE: Um Baile Bom (2019).

Brenda aponta ainda que a proposta de se ter uma temática é o que também acaba unindo as pessoas. Com o passar do tempo, as pessoas começam a intitular o baile como um território negro, como aponta Brenda:

E começaram a ver o processo de definir o espaço, território, começou em um processo de afirmação de “nossa casa”, afirmação do espaço mesmo, “nosso lugar”, “é onde a nossa família se encontra”, a definição do território ela começou através do discurso de conexão com a casa, com a 13 de Maio, mas principalmente o que o Baile é quando a gente se encontra. Ah, então é a nossa casa, a nossa família, é nós, é a gente, é para nós. (SANTOS, 2019, não p.).

Por ser um lugar pensado e produzido por e para pessoas negras, a festa trabalha a conscientização racial e o empoderamento negro. Muito disso perpassa a questão da estética negra. No baile, a corporeidade negra é livre, os cabelos em diferentes arranjos são evidenciados, bem como as roupas e acessórios africanos, ou seja, padrões estéticos impostos são confrontados e traços negros valorizados, importante para autoestima e aceitação da negritude dos sujeitos negros.

O baile é representação. O corpo negro é um marcador social historicamente marginalizado, hiper-sexualizado e na festa o corpo negro passa a ser ressignificado. E quando a gente fala de corpo negro, tem a especificidade de ser um corpo dentro de Curitiba que se projeta como europeia, logo, a dificuldade dos grupos negros se reconhecerem em sua negritude. O baile proporciona, então, esse espaço de pertencimento e fortalecimento identitário.

Brenda também observa que existe um território dentro do território, ou seja, no início do Um Baile Bom, as pessoas negras que chegavam ficavam nos fundos do espaço automaticamente. “A nossa equipe foi orientando para que negros e negras ocupassem a frente do espaço. Hoje, não precisa mais falar, o grupo negro fica na frente.” (SANTOS, 2019, não p.). O baile é aberto para todas e todos, mas o protagonismo negro deve ser o ponto central.

A seguir, o registro de um baile realizado em 2019:



FOTO 30 - UM BAILE BOM



FONTE: Fotografado por Deivison Souza (2019).

**Pontes Móveis em Travessias Afro-contemporâneas:** realiza oficinas a partir de danças e ritmos africanos de Guiné, visando ampliar o conhecimento das pessoas sobre as referências negras no campo da dança, reflexões sobre a identidade e cultura negra, e, ainda, trabalhar a relação da dança brasileira com o continente africano. As oficinas têm como foco a gestualidade das danças dos orixás e a percepção corporal dos membros participantes. Priscila Pontes, idealizadora do projeto, comenta que:

Ele começa como um projeto de oficinas de prática corporal, voltada à consciência através do movimento. Ele nasceu em 2013 nesse formato a partir de referenciais para essa prática corporal muito ligado a técnicas de educação somática e percepção do corpo quando eu estava terminando a graduação em bacharelado e licenciatura em dança (...) trabalho essa percepção dos espaços internos, dessa arquitetura do corpo, né, e esse aguçar da percepção de si. Então, ele começou assim e ao mesmo tempo sempre, desde esse momento ele teve ligado a um processo de construção de identidade. (PONTES, 2019, não p.).

Priscila relata que a criação da oficina foi impulsionada quando ela percebeu que na universidade, no curso de graduação em dança, os referenciais eram extremamente eurocentrados e as culturas populares brasileiras e danças negras nem sequer eram

abordadas na verdade. Somado a isso, em uma viagem ao Maranhão, se deparou com o espanto em saber sobre o forte mito da não existência negra em Curitiba. Muitos não entendiam como ela, sendo de Curitiba, tinha o conhecimento e dançava músicas afros. Ela foi entendendo o quanto isso era uma construção histórica, o quanto isso envolvia um apagamento de toda uma existência de uma parte considerável da população.

Esse momento trouxe uma inquietação que, somada à ausência da/lacuna dos saberes das danças afros na universidade, a impulsionou para um processo de mergulho na pesquisa de danças afros. Isso foi uma primeira movimentação em relação ao Pontes Móveis. Para além disso, no entanto, Priscila Pontes aponta que a ideia nasceu de um conjunto de experiências em danças afros e grupos de estudos de percussão. Como ela mesma pontua, “só se levanta para ensinar quem sentou para aprender.” (PONTES, 2019, não p.).

As oficinas não possuem financiamento. É um projeto que se mantém a partir das mensalidades que recebem pelas oficinas. Trabalham também com valores afirmativos para a comunidade negra e periférica e/ou através de bolsas integrais.

Nesse contexto, a autora Santos (2015) compreende que a dança negra é a valorização negra como fator de resistência cultural, de construção identitária e estética. A dança negra vem sendo revelada no Brasil como instrumento de luta e de afirmação da comunidade negra, bem como uma libertação da corporeidade negra. A construção da corporalidade emerge a partir do significado da identidade da cultura e dança negra. Isso quer dizer que se trata de um conjunto de elementos simbólicos que, desde as origens da dança negra, possui uma forte relação de etnicidade com a civilização procedente do continente africano e, particularmente, da África Negra. Priscila assim aponta:

O Pontes Móveis foi caminhando somando essas novas experiências, como eu penso aquela experiência corporal que não se restringe apenas a nossa pele, músculo, osso, mas essas estruturas atravessadas por todo o mundo e a realidade que a gente vive todos os dias. Então, entendendo esse espaço como parte do nosso corpo também, né, a gente como parte desse corpo maior e ancestral que é a própria terra e as suas camadas de história, como fala Luciane Ramos, (PONTES, 2019, não p.).

Nessa proposta, o Pontes Móveis em 2015 fez um ciclo na Sociedade 13 de Maio. Em 2016, o projeto fez parceria com a Casa Hoffmann- Centro de Estudos do Movimento em Curitiba e realizou quatro ciclos de oficinas. Em 2016 e 2017, foi muito importante essa parceria justamente por ser uma casa de referência da dança reconhecida- ter uma dança afro naquele espaço é importante. No ano de 2017, foram realizados oito ciclos. Então, o projeto foi se expandido, conquistando, construindo coletivamente.

Realizamos uma variedade de experiências. Teve a oficina do Leonardo da Cruz de danças afro-brasileiras, onde ele trabalha com a simbologia poética das danças dos orixás, oficina do Nelson Sebastião, que trabalha o corpo, música, memória no congado mineiro, que traz uma pesquisa musical, sonora, pesquisa do canto, traz várias referências e a construção de um corpo a partir daí (...). Em 2018, passa a integrar também a Laremi Paixão, com a oficina dançar é pertencer. Nesse ano de 2020, a complexidade se torna ainda maior e a família cresce ainda mais com a presença de Flávia Martins e com uma oficina de afro house, e Samuel Faria, com uma oficina da dança urbana, o hip hop, então a gente abre o leque trazendo, aproximando outras vertentes da dança negra no Brasil e que se somam na consciência desse corpo. Que outros registros a gente move também quando tá nesse contato com o afro house, com o hip hop, com as danças urbanas? Como isso, movimenta circuitos diferentes também, né. E como é importante estar junto, se olhando e construindo esses espaços de convívio. Eu acredito muito na construção, na presença viva e constante. (PONTES, 2019, não p.).

As danças afros se afirmam pela gestualidade, ritualidade, memória e corporeidades. As identidades negras são tecidas nas práticas corporais em movimento. Como aponta Priscila, idealizadora do Pontes Móveis, é uma vivência na cultura corporal africana que se manifesta em sua diversidade - dança, canto, corpo, movimento, sons, ritmos. “A ancestralidade é a marca de permanência do ser sobre o tempo, neste se assentam todos os processos de conhecimento e de evolução do mundo [...] para os africanos também os tambores falam.” (CUNHA, 1999, p. 27). Os instrumentos musicais não são apenas objetos de sair um som, bem como a dança, mas são formas físicas da expressão da ancestralidade, como salienta Priscila:

*E o Pontes Móveis tem sido esse espaço, essa oportunidade em colocar em contato circuitos diversos. Eu acho que o nome acaba se realizando (...). O que as danças do Oeste africano trazem para esse corpo? Com que registros ele mexe, ela move? Ao mesmo tempo as danças afro-brasileiras, qual são esses nuances, onde essas referências se aproximam ou se afastam e como isso é*

complementar em um processo de autoconhecimento e construção e conhecimento pelo movimento. (PONTES, 2019, não p., grifo nosso).

A oficina trabalha com uma linguagem corporal associada à cultura negra. Evidencia a história do continente africano, significados dos movimentos e toda a espiritualidade e ancestralidade que a dança carrega. O corpo é entendido não apenas no seu sentido físico, mas também simbólico. O poder racializado opera através dos corpos, classificando e hierarquizando diferenças entre grupos. Diante de contextos racializados, nessas oficinas, negros e negras experimentarem um outro tipo de posicionamento no jogo das relações raciais vigentes.

A seguir, uma foto da oficina realizada em 2019:

FOTO 31 - OFICINA ENCRUZILHAR DO PONTES MÓVEIS



FONTE: Pontes Móveis (2019).

**Marcha do Orgulho Crespo:** A Marcha do Orgulho Crespo é uma manifestação nacional que nasceu em São Paulo em 2015 e hoje acontece em diversos estados brasileiros. Tem por objetivo a valorização da autoestima, representatividade e o empoderamento da mulher negra. Em Curitiba, a primeira marcha ocorreu no ano de 2016 e teve como idealizadora Michele Mara. A precursora Michele Mara relata que a proposta nasceu depois de ela ter sido vítima de racismo em uma loja do centro da cidade

de Curitiba. Na ocasião, a dona de uma loja não a deixou experimentar um turbante, alegando que seu cabelo iria estragar o produto. No entanto, a amiga de Michele tinha o cabelo liso, poderia experimentar o acessório. Michele processou a loja, ganhou o processo e foi indenizada.

Diante disso, ela percebeu que era necessário fazer algo na cidade de Curitiba no intuito de resgatar a autoestima da população negra, de identificação com o cabelo crespo e de levantar a bandeira do respeito sobre quem nós negras somos. Foi quando tomou conhecimento da Marcha do Orgulho Crespo em São Paulo, que teve sua primeira edição em 2015, entrou em contato com as organizadoras e pediu autorização para trazer a iniciativa para Curitiba.

O empoderamento de mulheres negras decorrente da articulação como foco principal o cabelo é promovido pela geração Tombamento (SANTOS, 2017). É o movimento que atualmente realiza uma nova leitura dos movimentos Black Power dos anos 1970. O foco é a moda e estética como bandeira política para desconstrução do racismo e suas atividades são impulsionadas grandemente através da internet, YouTube ou sites de redes sociais como Facebook, entre outros.

A Marcha do Orgulho, proveniente dessa Geração Tombamento, visa a afirmação estética e valorização das identidades negras e propõe uma construção positiva da estética em contraposição às representações negativas que historicamente foram construídas e que privilegiam apenas a beleza ocidental branca. Assim coloca Michele Mara:

A marcha do Orgulho Crespo tem o intuito de *resgatar a autoestima e identificação com o cabelo crespo*. É um evento *para valorização da estética negra* em todos os espaços, é uma luta contra o racismo. É preciso ser antirracista (...). Atualmente, a marcha realiza sua concentração na Praça Santos Andrade e percorre até a Boca Maldita. Ao todo, foram 2.500 pessoas na marcha em 2018. Tem sido sempre realizado em novembro, procuro sempre realizar perto do dia 20 de novembro. A marcha entrou para o calendário oficial do mês da Consciência Negra. A marcha é voltada para esse público (negros), mas qualquer um pode ir e participar. Acredito que a luta contra o racismo deve ser de todos. (MARA, 2019, não p., grifo nosso).

A marcha mantém uma dinâmica de realização de várias atividades ao longo do



dia antes do ato da saída às ruas: oficinas de pinturas, atividades com as crianças, depoimentos sobre vivências sobre a questão estética e, também, um momento de troca de informações sobre as vendas e fabricação dos mais diversos produtos pelas afroempreendedoras. A seguir, o cronograma de 2019:

IMAGEM 6 – PROGRAMAÇÃO DA MARCHA DO ORGULHO CRESPO

**Programação**

Oficina para as crianças das 9:00h às 12:00h  
Local: Sala no Prédio Histórico da Universidade Federal do Paraná - Praça Santos Andrade

- Oficina Beleza e Melanina com Nefertiti  
Público livre
- Oficina de Barbeiro e massinha de modelar com J.A.  
Público: 6 a 9 anos
- Oficina Pintura e desenhos com D.J.  
Público: 0 a 5 anos
- Oficina de Camarim Mirim e pintura facial com Mayara Kesley

Obs: haverá alimento para as crianças e pais que participarão das oficinas, de forma colaborativa\*

- 12:00h - Concentração para a Marcha - Praça Santos Andrade
- 12:30h - Slam Marcha do Orgulho Crespo Curitiba - Praça Santos Andrade
- 13:30h - Corte Big Chop ao vivo - Praça Santos Andrade  
Salão Deby Tranças com a cabelereira Malvina Guilherme
- 14:00h - Início da Marcha  
Percurso: Praça Santos Andrade, passando pela Rua XV de Novembro, Praça Tiradentes e finalizando no Largo da Ordem.

Organização Geral: Michele Marx - Marcha do Orgulho Crespo Curitiba  
Equipe: Débora Caroline (Deby Tranças), Cássia Melisso, Mayara Kesley, Ana Paula M. T dos Santos, Neil Gomes.

FONTE: Marcha do Orgulho Crespo (2019).

Como visto, a programação da marcha ocorre durante todo o dia. Dentre as diversas atividades que ocorreram, darei ênfase nos dois momentos além da passeata na rua: o trabalho com as crianças e o momento do *big chop*.

Michele afirma que são feitas “sempre atividades para as crianças pela manhã, como oficina de turbante, pintura e desenhos afro, teatro afro tudo, para as crianças se

identificarem” (MARA, 2019, não p.), o que é muito importante do ato para a formação da identidade racial da criança. Isso porque as escolas seguem pautando conhecimentos na lógica moderno-colonial em seus currículos, disciplinas e os conteúdos presentes nos livros didáticos, negando a história, a cultura e a estética afro-brasileira. Dessa forma, as crianças negras não conseguem enxergar nada de positivo na sua história, bem como na sua aparência. Isso, somado ao fato de que o cabelo geralmente é alvo de “brincadeiras”, as crianças negam a sua identidade negra.

A Marcha do Orgulho Crespo, a partir da socialização e as atividades realizadas com as crianças, busca levar as crianças a se identificarem com as suas características físicas e, desde cedo, aprenderem a apreciar sua cor e cabelos. As inter-relações culturais para as crianças farão com que elas compreendam que não existem melhores ou piores modos de existir ao manifestar suas subjetividades, isto é, desconstruindo a concepção de hierarquização entre os diversos modos de ser (LIMA, 2005). A seguir, o momento da realização dessas atividades:

FOTO 32 - OFICINA COM AS CRIANÇAS – MARCHA DO ORGULHO CRESPO



FONTE: Fotografado pela autora (2019).

Outro marco da Marcha do Orgulho Crespo é o corte *big chop* (grande corte) ao vivo, momento que se constitui quando uma mulher está passando pelo processo de

transição capilar e assume o cabelo com sua textura natural por meio do corte do comprimento que contém o alisamento permanente (GOMES, 2014).

Posteriormente ao corte, a pessoa compartilha um pouco das experiências vividas no processo de transição capilar. Esse espaço de troca e aprendizado entre as mulheres negras é entendido como um momento de fortalecimento para que outras realizem a transição, pois entendemos que a afirmação estético-política passa por um viés coletivo também. Apenas quem entende a dor e o processo complexo e doloroso que isso envolve pode entender e ajudar a outra. Abordo isso, pois falo também de um lugar de quem já experienciou o processo, não apenas de fora.

O racismo estrutural brasileiro estabeleceu como eixo normatizador uma política de embranquecimento da população. Nesse sentido, ao incidir sobre a estética, estabeleceu-se um padrão de beleza branco que impõe uma ideologia do alisamento compulsório sobre os cabelos crespos. Vale lembrar que vivemos um “preconceito racial de marca” (NOGUEIRA, 2007), ou seja, a discriminação ocorre no julgamento das feições, do corpo, do cabelo e tonalidade da pele.

Em meio ao instrumento de dominação do alisamento, o movimento levanta o empoderamento crespo enquanto resistência negra capaz de (re)construir identidades negras que são silenciadas diante da branquitude. Na marcha, vemos negros e negras com os cabelos em sua forma natural, aplicações de tranças e turbantes que fazem referência à ancestralidade africana. O cabelo é entendido como um signo político e social. O movimento faz do uso da estética uma ferramenta de ativismo de assumir a negritude inscrita nos seus corpos como forma de afirmação identitária, na contramão dos padrões estéticos hegemônicos.



FOTO 33 - MARCHA DO ORGULHO CRESPO – RUA XV



FONTE: Tony Mattoso (2016).

**Encontro da Negritude:** Trata-se de um almoço coletivo que surgiu em agosto de 2017, mês de Omulu<sup>81</sup> e, dentro da religião de matriz africana é realizado um banquete que se divide com todos. O encontro tem por objetivo o estreitamento de laços das famílias pretas, sociabilidade, reconhecimento e fortalecimento da negritude. Segundo Elton Fernandes, um dos criadores do encontro, o evento visa unir uma juventude negra que resiste à violência e confronta o racismo diariamente, uma juventude alvo da violência policial e da desigualdade na política de encarceramento no país.<sup>82</sup> Desse modo, o

---

81 Orixá. Divindade religiosa africana.

82 O Brasil é o país onde mais se mata no mundo em números absolutos. O Atlas da Violência 2017 mostra que homens e jovens negros são as principais vítimas de mortes violentas no país. A população negra corresponde à maioria (78,9%) dos 10% dos indivíduos com mais chances de serem vítimas de homicídios. Atualmente, de cada 100 pessoas assassinadas no Brasil, 71 são negras. Essa é a realidade diária de quem vive principalmente nos territórios periferizados. De acordo com o Infopen, um sistema de informações estatísticas do sistema penitenciário brasileiro desenvolvido pelo Ministério da Justiça, entre os presos, 61,7% são pretos ou pardos (53,63% da população brasileira é negra). Os brancos representam 37,22% dos presos (são 45,48% na população em geral). Os dados são do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias de 2014 e Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/porta1/images/170609\\_atlas\\_da\\_violencia\\_2017.pdf](https://www.ipea.gov.br/porta1/images/170609_atlas_da_violencia_2017.pdf).

encontro é uma celebração à vida.

Conforme aponta Elton Fernandes,

A gente percebeu que a população de pretos e pretas se encontra só no momento de luta e luto, sabe, nós temos essa proximidade de chamar o irmão e irmã, mas o que nós conhecemos do outro? O que a gente conhece da realidade do outro? O que a gente conhece para além daquela realidade de espaços externos quando tem uma reunião de algum encontro ou vai ter uma caminhada, como a gente faz para descentralizar essas coisas? Todos os não negros marcam com os amigos, por exemplo, pra ir num parque, pra ir na casa de um e do outro fazer um churrasco, cantar um samba, e a nossa maior militância e a nossa maior resistência é sobreviver, ou seja, a gente *entende que nós estarmos vivos é de uma importância tremenda e nós precisamos comungar essa nossa vivência*, estar vivo. Em um estado genocida, é o nosso maior ato, é sobreviver, né, estar vivo. E aí, nós *entendemos que dentro desse processo nós precisávamos começar a conhecer a realidade um do outro*. (FERNANDES, 2019, não p., grifo nosso.).

Existe no encontro um sentido de identificação, pertencimento e de luta coletiva. E é nessa coletividade que ocorre o fortalecimento identitário, pois a identidade negra é uma construção social, cultural e plural (GOMES, 2003), portanto, a importância da construção dessas redes de solidariedade e auxílio mútuo das territorialidades marcadamente de composição negra.

A autora Jane Mattos (2000), ao analisar e discutir as relações sociais estabelecidas entre os indivíduos na territorialidade negra, também aponta o fator identitário socialmente construído como essencial. Destaca ainda que esse processo de construção ocorre via a representação. Em outras palavras, a representação constrói laços de identificação, sentimentos de pertencimento e, a partir disso, os grupos criam as redes de relações sociais (MATTOS, 2000), fato mobilizador de ações do movimento negro. Sociabilidades, territorialidade negra e construção de identidades são interligados.

O processo da construção identitária e a expressão de sua territorialidade partem da condição compartilhada de negros e negras, a sociabilidade, materializada no encontro da negritude. Nessa sociabilidade, ou seja, quando os indivíduos se reúnem para atender a interesses diversos, podendo ser interesses econômicos, culturais, entre outros, ocorrem “[...] trocas simbólicas, expressadas a partir de um campo linguístico ou corporal. Falas, expressões faciais, gestos, olhares, toda uma série de possibilidades que

permitem que os indivíduos interajam entre si” (SIMMEL, 1991 apud FONTES 2018, p. 167), onde os sentidos são construídos coletivamente na interação.

Entretanto, a sociabilidade do encontro não é marcada apenas por questões positivas. Elton ressalta as marcas do racismo expressas pelas pessoas diante de uma coletividade negra na cidade de Curitiba, fala de fascínio exótico e estranhamento:

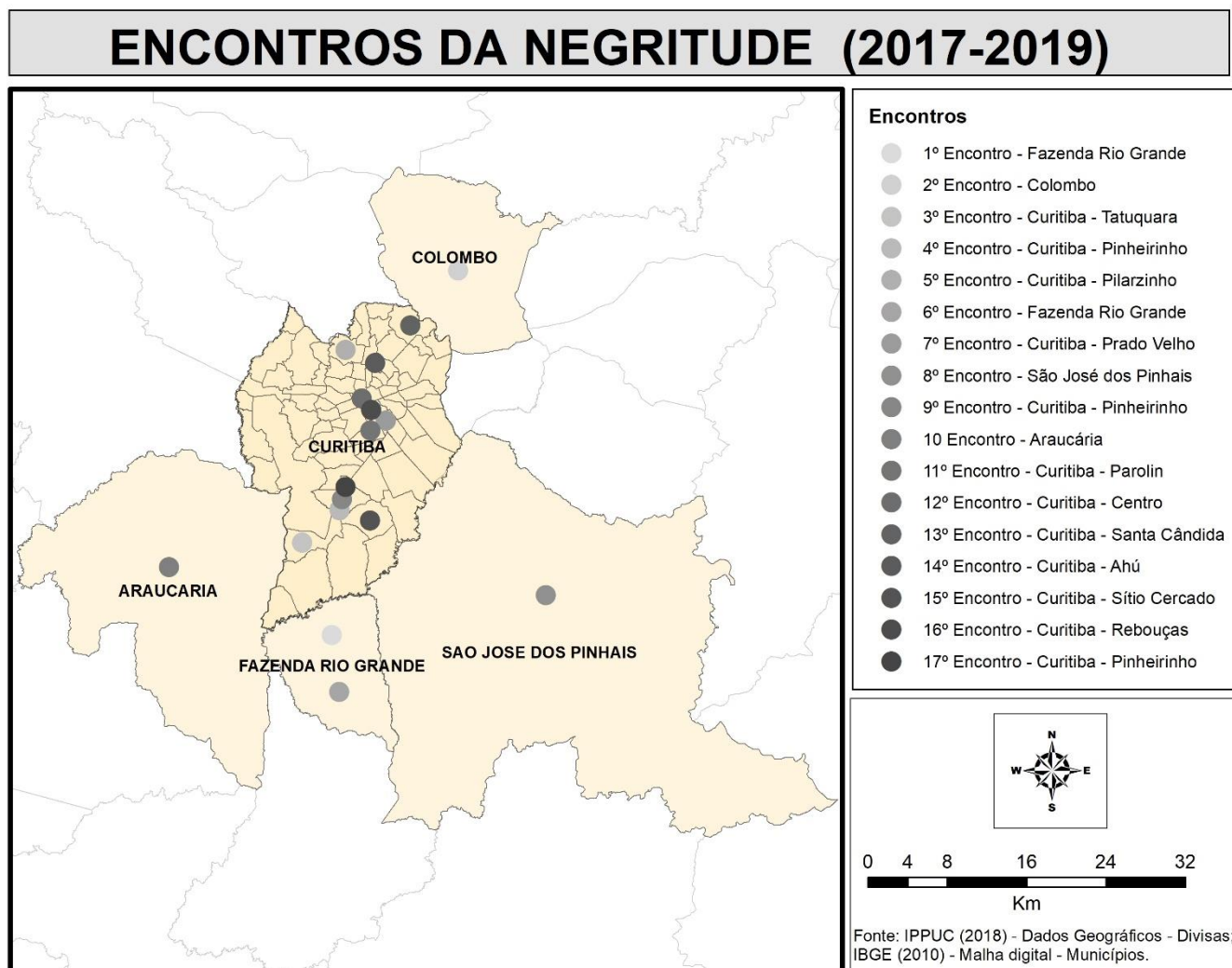
A gente quando vê um churrasco só com brancos a gente não se espanta, mas quando a gente vê muitos pretos juntos sim (...) quando nós estamos em um número maior, cinco ou seis, normalmente, as pessoas acham exóticos, perguntam se é uma banda, perguntam se é um show, nunca que são uns amigos juntos. Pensando nisso, é que a gente criou os encontros. (FERNANDES, 2019, não p.).

Essa simbolização citada Fernandes ocorre através da construção do mito da não presença negra. Isso porque, quando a existência dos negros é “visibilizada”, provoca o sentimento da diferenciação, como se eles fossem “estrangeiros” na cidade.

O Encontro da Negritude acontece aproximadamente uma vez por mês, podendo ter intervalos um pouco mais extensos, dependendo das atividades e datas comemorativas do movimento negro. A proposta, ao longo do tempo, é ampliar o encontro em diferentes cidades, do centro à periferia, para além do centro de Curitiba, conforme a disponibilidade de casas. A ideia é contemplar negros e negras nas mais diversas regiões da cidade.

Conforme o mapa do Encontro da Negritude, podemos visualizar essas espacializações:

MAPA 7 - ENCONTROS DA NEGRITUDE



FONTE: Elaborado pela autora a partir de dados do IPPUC e IBGE (2010).

Até o momento, foram realizados 17 encontros. A maioria foi realizada em Curitiba, mas não concentrada unicamente no centro, se espalhando de norte a sul da cidade. Na região metropolitana, houve encontros em Araucária, Fazenda Rio Grande, São José dos Pinhais e Colombo.

Somado a isso, Elton Fernandes evidencia também a importância do Encontro para o empreendedorismo negro:

(...) a gente cria uma estruturação para que as pessoas entendam que nós não estamos mais sozinhos, que nós temos alguém com quem contar se acaso qualquer tipo de coisa puder acontecer entendeu? No encontro passaram a se

encontrar e até criar uma rede inclusive de empreendedorismo, "irmã, eu tô sabendo que você trança, então você trança o meu cabelo? a outra eu faço a unha, beleza, a outra eu tenho uma marca de roupa", ou seja, então olha, para além do laço de amizade, laço familiar, cria-se também um laço de negócios, que a gente volta para aquele primeiro princípio de como a nossa população preta tem dificuldades para a questão financeira. *Então, é uma rede que se cria, uma rede que vai se fortalecendo (...)* acabou tomando uma proporção que fora do estado muita gente me procurou, inclusive da Bahia, do interior da Bahia, perguntando como é que a gente articulava o encontro (porque as pessoas têm ideia que no Sul não tem muitos negros e negros) (...) *então eu acho importante sim, porque também quebra isso que o sul não tem negros, Curitiba não tem negro (...)* e todos esses espaços os vizinhos veem aquilo incomum também porque aquela presença é um ato político, nossa quantos pretos! (FERNANDEZ, 2019, não p., grifo nosso).

O encontro da "família preta para além dos laços sanguíneos" é um espaço de signos e significações compartilhados, reafirmação das identidades. O encontro resulta em um lugar de solidariedade para a população negra, que possibilita a construção de laços, interação e constituição de estratégias de sobrevivência numa sociedade permeada pelo racismo.

Se a cidade de Curitiba é palco de conflitos, ela é, ao mesmo tempo, onde o movimento negro constrói seus espaços de convivência negra, importantes para o fortalecimento de estratégias variadas diante das desigualdades e invisibilidade negra, conforme apontado.

FOTO 34 - ENCONTRO DA NEGRITUDE - VILA TORRES



FONTE: Fotografado pela autora (2019).

**Feira Afroempreendedorismo:** a Feira A teve início em 2017 e visa o empoderamento econômico de negros e negras através da autonomia financeira na venda de produtos. Os produtos têm por objetivo a valorização da cultura negra através da exposição de artesanatos, gastronomias e moda negra. Dessa forma, a feira não apenas amplia a possibilidade de renda para pessoas negras, como valoriza produtos da cultura africana. O evento começou de forma familiar e foi se ampliando. Atualmente, a feira está inserida em um edital da Prefeitura, relata Márcia Reis e Will Amaral, criadoras da feira:

No fim de 2017, fomos até a Prefeitura e falamos que a gente queria usar esse espaço (Praça Zumbi) como espaço de resistência, daí eles ficaram meio assim. (...). No ano de 2018, fizemos seis feiras, só que sem a participação da Prefeitura. A gente usava a iluminação e não tinha nenhuma contrapartida. Daí, no final do ano, a gente escreveu um projeto para a Prefeitura de Curitiba e foi aprovado. É esse edital do ano de 2019 que nós estamos utilizando. Nesse edital, conseguimos algumas coisas e outras nós tivemos que pagar meio que por fora, tem uma contribuição de cada afroempreendedor e afroempreendedora por mês (...). Esse ano então com o edital da Prefeitura nós vamos ficar até outubro e só podemos colocar até 10 barracas. (REIS; AMARAL, 2019, não p.).

A feira é realizada em média uma vez por mês e é de caráter rotativo. Além do seu ponto fixo na Praça Zumbi dos Palmares, há também atividades em outros lugares, caso seja realizada alguma parceria. Entretanto, apesar da feira ocorrer em outros locais, a realização na Praça Zumbi dos Palmares demarcou um lugar de reconhecimento e identificação necessária naquele local e na cidade de Curitiba. É o que as organizadoras relatam:

Fazemos a feira também em espaços alternativos, chamaram a gente lá no pagode, na Sociedade 13 de Maio, no Um Baile Bom, não só no Baile, mas ano passado a gente começou a fazer algumas feiras lá, entre outros lugares (...). E aí, a ideia é onde tiver espaço que tenham possibilidade de *mostrar cultura* a gente faz (...). Mas escolhemos aqui como espaço de resistência justamente por ser a Praça Zumbi, por ser um lugar onde nos poderia representar. Eu acho que a população está conseguindo se reconhecer nessa feira, se tornou mesmo um espaço de resistência, e se tornou assim porque as pessoas comentam, "ah, lá naquela feira eu já fui". Então, é importante que a gente *crie lugares onde a gente possa se reconhecer, o mais importante é isso, onde acha o nosso reconhecimento, pertencimento*, onde eu possa ver aquele outro e, opa, essa pessoa é igual a mim. (REIS; AMARAL, 2019, não p.).



O afroempreendedorismo não significa unicamente a venda por pessoas negras de produtos relacionados à cultura negra. Existe a consciência da representatividade e (re)construção da identitária. Na coletividade, há a interação entre as pessoas, nas conversas, cria-se um sentimento de identificação compartilhada e luta coletiva. “Essa produção, (afroempreendedorismo) por fim, é ao mesmo tempo um processo de mercantilização e um elemento a mais no jogo complexo das relações sociais que envolvem raça, etnia e construção de identidade.” (ALMEIDA, 2014, p.220).

As pessoas que são negras podem realizar a venda de qualquer produto desejado, não necessariamente voltado para africanidade (empreendedores afro). Porém, caso alguém não negro demonstre interesse em participar, tem como obrigatoriedade vender algo relacionado à cultura negra. Em geral, os 10 expositores apresentam artesanato, doces, moda africana. E apesar da possibilidade do grupo negro poder vender outros produtos, todos realizam produtos voltados à temática e particularidades do grupo negro (afroempreendedores). Diante disso, a Feira Afroempreendedorismo viu a necessidade de realizar formações da temática racial. Assim, antes da organização e formação da feira, são realizadas reuniões, que visam mais que a questão financeira, mas também a conscientização da causa negra, um afroconsumo.

Então, a gente fez sobre o que é empreendedorismo, afro empreendedorismo, empoderamento, a questão do racismo, entre outras coisas. É bom fazer a formação porque as pessoas não conhecem a discussão da questão racial, então, assim, muita gente quando a gente fala do afroempreendedor poder vender o que quiser e que não é vender apenas coisas afro, a gente precisa dar uma explicação, entende? (REIS; AMARAL, 2019, não p.).

As reuniões apontam para o valor representativo dos produtos que ali são comercializados e a importância acerca de onde vem o produto. A proposta é construída enfatizando o ato político, o dar sentido ao ato de consumir. A população negra crescentemente procura por produtos e serviços que tenham a sua especificidade. Nesse sentido é que a feira está inserida no Black Money, movimento que propõe que o dinheiro gasto pelo grupo negro circule em torno da comunidade negra no intuito de fortalecimento

econômico<sup>83</sup>, e também levar consciência social e identidade cultural. A seguir, um registro de uma das barracas que trabalham com roupas africanas:

FOTO 35 - VENDA DE ROUPAS - FEIRA AFROEMPREENDEDORISMO



FONTE: fotografado pela autora (2019).

Além disso, a feira busca trazer também atividades relacionadas à cultura negra, como grupos de música afro brasileira, saraus de poesias de poetas negros, rap, capoeira, oferecimento de oficinas de trancamento, turbantes, entre outras. O II Encontro Juventude Afro, que visa o encontro de jovens negros para apresentação de suas produções culturais, realizado em 2019, foi feito na Feira Afroempreendedorismo, como podemos ver na foto que segue:

---

<sup>83</sup> Disponível em <<https://movimentoblackmoney.com.br/>>. Acesso em: 20 nov. 2019.



FOTO 36: II ENCONTRO JUVENTUDE AFRO REALIZADO NA FEIRA AFROEMPREENDEDORISMO



FONTE: fotografado por Will Amaral (2019).

**Bloco Afro Pretinhosidade:** “A cidade de Curitiba não tem tradição de Carnaval” é algo muito comum de se escutar de pessoas que não são da cidade. Assim, é contrapondo a narrativa da cidade capital europeia, sem manifestações culturais, que o carnaval da cidade, em especial o pré-carnaval realizado por diversos blocos, vem ganhando uma dimensão maior.

Realizando crescentemente intervenções festivas na cidade, um desses blocos é o Pretinhosidade, um coletivo popular e independente, formado por pessoas negras de Curitiba e região. Buscando ser uma referência de espaço negro no Sul do Brasil, o bloco visa valorizar a história, cultura, religiosidade negra afro-brasileira e africana e ser um espaço onde pessoas negras possam se sentir pertencentes, ao mesmo tempo que responsáveis pela existência e construção dele.

O bloco é um coletivo de resistência e de fortalecimento da cultura negra por meio de expressões artístico-culturais afro, que nasce em meados de 2012 e 2013. Conforme aponta Ângela Maria da Silva, atual coordenadora do Bloco, o coletivo se formou com o intuito de divulgar a cultura preta e desconstruir o discurso de Curitiba como uma cidade europeia:

A gente tem uma fala que Curitiba não tem preto, que é uma cidade europeia,

que aqui não tem preto, então não deixam a gente se enxergar mesmo né. Então a gente começou uma conversa, desde de 2012 algumas pessoas se reuniram e começaram a conversar que precisavam fazer alguma coisa nessa parte cultural e nessa conversa surgiu a ideia dos blocos (...) e acontece sempre um almoço das famílias que é um almoço que é uma vez por mês, e um desses encontros de 2017 para 2018, decidimos em montar um bloco. (SILVA, 2019, não p.).

A primeira saída do bloco aconteceu em 2018 e se consolidou como espaço de troca e convivência negra através da cultura, da arte e do combate ao racismo. No ano de 2019, o bloco adquiriu um espaço para a sua sede na Vila Torres, onde realiza ensaios, oficinas e atividades. O bloco é constituído por pessoas predominantemente negras e possui em média 60/70 indivíduos contribuindo. Atualmente, o Bloco é composto pela coordenação geral, secretaria, comunicação, financeiro, relações públicas, da dança, coordenação artística, mobilizador de recursos e geradores de bem estar. Apesar das divisões, o bloco visa construir coletivamente as decisões do grupo.

O Bloco Afro Pretinhosidade também potencializa elementos positivos e fomenta o protagonismo das áreas periféricas da cidade de Curitiba. O coletivo entende a importância da cultura da periferia historicamente marginalizada. Dessa forma, as saídas do bloco no período de Carnaval, além da clássica saída no centro de Curitiba, ocorrem também pela Vila Torres, local da sua sede.<sup>84</sup> Ângela diz que:

E a gente ficou dentro da Vila Torres porque a gente iniciou ali, porque tinham muitas crianças do bloco que eram da ONG, né, muitas estão junto ao bloco, durante o ano, a gente procura levar não só no carnaval essa ancestralidade, a cultura do povo preto através do samba-reggae, as danças afros, as músicas de religiões de matriz africana, afoxé (...). Então, é um bloco de pretos e para pretos e durante o ano a gente tem vários componentes, crianças, adultos, adolescentes, mais velhos, então ele é bem diversificado nesse sentido. (SILVA, 2019, não p.).

---

<sup>84</sup> Comunidade localizada em parte no Prado Velho e Rebouças.

IMAGEM 7 - PANFLETO DE CHAMADA PARA O CARNAVAL VILA TORRES



FONTE: Bloco Pretinhosidade (2019).

Como nos lembra Diorlei Aparecido do Espírito Santo, coordenador da percussão do bloco, o “carneval nasce das periferias (SANTO, 2019, não p.)”. Então, é nessas comunidades que precisamos estar. No bairro, está localizada ainda a ONG Passos das Crianças, parceira do bloco no qual muitas das suas crianças também participam do coletivo.

Em setembro de 2019, ocorreu o Festival Vila Torres com objetivo de divulgar e fortalecer os talentos da comunidade. Construído a partir de 11 organizações da comunidade, o festival contou com diversas atividades de música, dança, poesias, rap, contação de história, exposição de fotografias antigas a fim de resgatar a história da comunidade. Esse é um dos exemplos das parcerias realizadas pelo bloco com a comunidade. A seguir, a capa do Metro Jornal, com uma matéria sobre o primeiro Festival

da Vila Torres e a presença do bloco:

IMAGEM 8 - JORNAL DE DIVULGAÇÃO DO PRIMEIRO FESTIVAL DA VILA TORRES



FOTO: Metro Jornal (2019).

Já para a realização das saídas do bloco pelo centro, as concentrações ocorrem na Praça Santos Andrade, onde acontecem as oficinas de turbantes e pinturas corporais. Posteriormente, o bloco segue da praça até o Largo da Ordem. A seguir, a foto do cortejo realizado em 2019:



FOTO 37 - CORTEJO DE CARNAVAL RUA SÃO FRANCISCO



FONTE: fotografado por Deivison Souza (2019).

Essa organização do bloco é interessante para refletirmos sobre o quanto o carnaval ganhou nos últimos anos uma nova escala política no combate ao racismo, ou seja, o potencial político do carnaval e a importância das manifestações culturais para a transformação da sociedade. O nascimento do bloco Afro Pretinhosidade no carnaval curitibano marca a mudança dos rumos da cidade. As ruas são tomadas por negros e negras que trazem não apenas uma festa, cores, danças e músicas, mas também pautam uma questão racial que permite reflexão das pessoas que participam do carnaval (e para além dele).

Vale lembrar aqui, que em se tratando do samba, Curitiba teve a sua primeira escola de samba fundada em 1946, a Colorado. Essa escola era composta por maioria negra, como relata o pesquisador João Carlos de Freitas, no livro *Colorado: a primeira escola de samba de Curitiba*. A escola foi fundada na Vila Tássia onde hoje é a região do Capanema, por Ismael Cordeiro, o Maé da Cuíca, e influenciou para a emergência dos primeiros grupos de samba de Curitiba.

Antes do surgimento da Colorado, já existia Carnaval em Curitiba, porém, não eram todas as pessoas que tinham acesso aos bailes de carnaval dos clubes,

principalmente a população negra. Desde os primórdios do carnaval curitibano, a ausência de negros e negras se fez presente nas escolas e blocos de samba, (vale lembrar que até o final do século XIX, a população negra era proibida de sair às ruas). Foi apenas com o surgimento da Escola de Samba Colorado que negros e negras de Curitiba puderam fazer parte e sair para o centro de Curitiba para mostrar o seu samba (FREITAS, 2009). Em entrevista a Freitas, Mãe da Cuíca explica que

Foi na Vila Tassi que nasceu a Escola de Samba Colorado. Ela ficava onde hoje é o moinho Anaconda. Ali na frente tinha a balança da Rede, um poço e três árvores. Ali nós fazíamos o samba. Às vezes começávamos no sábado, mas principalmente no domingo que vinha aquele pessoal da cidade e ficavam do outro lado da rua, que nem tinha asfalto, assistindo a batucada. Tinha até gente em cima dos vagões. Tinha umas vinte casas na Vila Tassi, mas nesses dias com o povo que aparecia ali juntava uma multidão. A gente passava o ano inteiro fazendo samba lá debaixo dos eucaliptos até que em 1945 nós juntamos 16 pessoas, vestimos lá uma camisa de futebol do bairro e fomos para a cidade. A gente temia um pouco, porque o povo crioulo, o povo pobre era discriminado em Curitiba. Mas não teve reação contrária. Agradou tanto que no ano seguinte registramos a escola, criamos estatuto e fizemos uma diretoria (...). A verdade é que em 1945, segundo relatos, eles vieram para a 'cidade' fazer um reconhecimento da área, porque havia certo temor em transpor os limites de seu território, a periferia, e invadir a cidade, o espaço de camadas mais elevadas do estamento social, numa época em que o samba ainda era mal visto como prática marginal (...) porque feito pelo elemento negro. (FREITAS, 2009).

A maioria dos negros trabalhava na rede ferroviária, e nos finais de semana realizava a sua sociabilidade. Foi a partir da escola Colorado, conforme as palavras do sambista, que a “negrada” da Vila Tassi ultrapassou a linha férrea e foi para o centro de Curitiba. Dessa forma, observa-se que o Viaduto Capanema foi um centro irradiador de cultura negra e ressalta-se que o samba curitibano nasce periférico, operário e negro.<sup>85</sup>

Da Matta (1997) mostra como o carnaval evidencia um processo onde se constroem novas abordagens de territorialidade urbana. É um momento que grupos/indivíduos constroem uma nova lógica organizativa e autenticidade. Forma-se um triângulo, relacionando pessoas, categorias e ações sociais, e ocupar as ruas se configura como uma ação de resistência política. Essas vias públicas que foram

---

<sup>85</sup> Ver em: FREITAS, João C. **Colorado**: a primeira Escola de Samba de Curitiba. Curitiba: Edição do autor, 2009.

planejadas e conformadas para outros sentidos (urbanização, tráfego de carros, loteamentos) são, então, revertidas para lazer, arte e por vezes, protestos.

Festejar é resistir. O bloco Afro Pretinhosidade carrega consigo diversos sentidos políticos em suas manifestações e a apropriação dos espaços públicos da cidade é resistência. O grupo realiza uma autonomia nas suas ações urbanas perante o poder público local (as ações ocorrem independentemente de qualquer apoio da Prefeitura), contestação urbana e democratização do acesso aos usos da cidade, pautando, portanto, o direito à cidade como tão bem cunhado por Lefebvre (2001), ou seja, viver a cidade de forma humanizada.

Para Lefebvre (2001, p. 135), o “direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar. O direito à obra (à atividade participante) e o direito à apropriação (bem distinto do direito à propriedade) estão implicados no direito à cidade.” E o autor ainda complementa: “na rua, e por esse espaço, um grupo (a própria cidade) se manifesta, aparece, apropria-se dos lugares, realiza um tempo-espaço apropriado.” (LEFEBVRE, 1999, p. 30).

Importante apontar o caráter contestatório nos locais de ocorrência. O bloco fundamenta-se em uma apropriação itinerante de espaços urbanos para além do centro da cidade. A realização da comunidade da Vila Torres significa que o carnaval tenha seu acesso democratizado, e isso significa não apenas se apropriar do centro, mas levá-lo aonde muitas vezes essas manifestações não chegam. As realizações dos festejos na comunidade Vila Torres carregam um momento muito especial do bloco e interação com os moradores da comunidade evidenciam a possibilidade de realizar um carnaval curitibano além do eixo centro. Ir para outras áreas periféricas da malha urbana da cidade, implicando em uma descentralização do carnaval, subverte o cotidiano das ruas e reconfigura o contexto urbano de Curitiba.

O carnaval passa a ser, então, um instrumento de atuação política que inverte sentidos e objetivos. Nesse momento, perpassado por música, dança e estética (isso será mais bem abordado no capítulo três), negros e negras reescrevem a história e evidenciam a cultura negra por sua própria ótica, e não pela ótica europeizante/colonialista.

Cortejando felicidade, barulho, alegria, comunhão, cores e afeto, eles desafiam os discursos hegemônicos de “capital europeia” e que invisibilizam negros, evidenciando uma outra cidade. O movimento negro, então, é um processo dinâmico diaspórico que vem ganhando outras formatações ao longo dos tempos, tais como as festividades de carnaval, momento de reconhecimento, luta e transformação.

A atuação do bloco vai para além das festas de carnaval. Drante todo o ano, o Afro Pretinhosidade continua realizando apresentações nos mais diversos espaços. O bloco preferencialmente realiza apresentações em espaços pretos de Curitiba, mas também faz apresentações para além desses locais, levando a cultura negra através da prática da musicalidade (inspirados em Ilê Ayê, Malê Debalê, Olodum, entre outros), na corporeidade, estética negra e herança ancestral da religião de matriz africana.

Acredito que nisso reside a capacidade de luta e o objetivo de transformação do Bloco Afro Pretinhosidade. Produzido por e para os negros e negras, o grupo entende ser um instrumento de mobilização política e um coletivo de contestação que visa a transformação na sociedade. O bloco protagoniza processos por meio da manifestação cultural, impulsiona uma identidade negra dentro e fora do bloco, politiza a cultura negra e, além disso, demarca espacialmente a existência e o lugar dos negros na cidade de Curitiba nas saídas de carnaval ou para além delas.

**Cursinho Ubuntu:** é um cursinho pré-vestibular gratuito destinado para pessoas negras e carentes que querem ingressar no ensino superior. A ideia nasceu da Pastoral Afro de Curitiba, que faz parte da Arquidiocese de Curitiba. A pastoral, que surgiu aproximadamente há 15 anos, na cidade de Colombo-PR, trabalha com a dimensão social da Igreja e está ligada às causas sociais dos negros, dos excluídos, dos idosos, das crianças, entre outros grupos subalternizados. A pastoral existe a nível nacional e tem por objetivo a união da fé com a preocupação da realidade vivenciada pela população negra no Brasil. Desse modo, busca sensibilizar a igreja para o conhecimento das desigualdades raciais. Hoje, a maior corrente de resistência dentro da Igreja e referência é na cidade de Salvador, na Bahia.

Há dois anos em Curitiba, na Paróquia Bom Jesus, a pastoral realiza encontros mensais para o estudo relacionado à questão negra, como a mulher negra na sociedade,



o extermínio da juventude negra, as cotas raciais, entre outros temas.<sup>86</sup> Como aponta Cristina Oliveira atual membro da pastoral afro e coordenadora do cursinho Ubuntu, “[...] a gente busca ter nosso próprio local de fala dentro da igreja. É um trabalho da pastoral, mas é um trabalho da militância mesmo.” (OLIVEIRA, 2019, não p.). Visando a realização de militância, conforme a coordenadora salienta, é que no ano de 2018 a pastoral começa a pensar em trabalhar com a juventude. Surge, desse modo, o cursinho pré-vestibular Ubuntu (o nome é baseado na filosofia Ubuntu e significa “Eu sou porque nós somos”).

De início, foi realizada uma parceria com a EDUCAFRO<sup>87</sup> e no ano de 2019 o cursinho passa a ser coordenado unicamente pela Pastoral Afro. Atualmente, o curso possui dois coordenadores para cada equipe: para os alunos, para os professores, administrativo e ainda uma coordenação geral. Embora tenha a faculdade FAE como parceira, também busca outras parcerias, como a Universidade Federal do Paraná e outras instituições para a realização das aulas em 2020.

No ano de 2020 se inscreveram para o cursinho 108 alunos. Desse total, 82% são negros. Os professores do cursinho são voluntários e a prioridade são professores negros, pela representatividade e referência para os alunos. A iniciativa vai para além de preparar a juventude para o ensino superior: a proposta é de uma pedagogia antirracista. Para isso, além das aulas ministradas com os conteúdos gerais voltados para o vestibular, o curso possui horários destinados a discussões sociais, denominados de “espaços plurais”.

O espaço para as aulas plurais ocorre uma vez ao mês e tem por objetivo debater diversos temas relacionados à questão racial. Esses debates visam proporcionar um aprofundamento em conhecimentos e preparar os alunos para que eles tenham uma ação consciente e direcionada nas situações acerca do racismo e preconceito racial. O

---

<sup>86</sup> Ela enfatiza também que a pastoral realiza missas afros, aproximadamente umas quatro ao ano, que visam um diálogo inter-religioso. Além disso, são realizados encontros em terreiros, é mantido contato com comunidades quilombolas, são realizadas atividades na semana da Consciência Negra, entre outras ações.

<sup>87</sup> Instituição mantida pelo Serviço Franciscano de Solidariedade, uma associação da sociedade civil sem fins lucrativos “[...] tem a missão de promover a inclusão da população negra (em especial) e pobre (em geral), nas universidades públicas e particulares com bolsa de estudos, através do serviço de seus voluntários/as nos núcleos de pré-vestibular comunitários e setores da sua Sede Nacional, em forma de mutirão”. Disponível em: <<https://www.educafro.org.br/site/conheca-educafro/>>. Acesso em: 02 dez. de 2019.

eixo condutor de todo o diálogo é a temática racial e o debate aberto com os alunos e alunas. Os temas a serem discutidos no espaço plural no ano de 2020 são:

- A crise econômica mundial e os dilemas da militância e dos movimentos sociais. Afinal quem vai pagar a conta?
- Os afro-brasileiros: sua inclusão nas universidades e mobilidade social. Quais políticas públicas devemos exigir?
- Como os afro-brasileiros estão usando as tecnologias da informação em defesa dos direitos humanos.
- Juventude Negra - Segurança Pública e Genocídio da população negra. E aí?
- Os desafios da militância negra em defesa das mulheres e pela superação da violência de gênero.
- Os sete atos oficiais que decretaram a marginalização do povo negro no Brasil.
- Universidades Públicas e ações afirmativas - A urgência de um processo de desconstrução do racismo institucional rumo à verdadeira democracia racial.

O cursinho demanda uma politização das discussões, traz temas que não necessariamente serão cobrados nos vestibulares, visando a aprovação no vestibular em conjunto com uma conscientização política. Os cursinhos constroem, então, uma pedagogia própria, “[...] intrinsecamente vinculada ao caráter político dos cursos, idealizada como a capilarização das discussões políticas por todos os momentos e todas as disciplinas que compõem o curso – assim o pré se consubstanciaria numa iniciativa de educação popular.” (SANTOS, 2005, p. 238).

A proposta de uma pedagogia antirracista, segundo a coordenadora, é promover uma mudança de olhar acerca dos conteúdos e das metodologias adotadas e fundamentar a questão racial no Brasil em suas aulas. Dessa forma, o conhecimento sobre a história e participação da população negra na construção do país, para além da escravidão, como sempre unicamente é trabalhado nas escolas, a conjuntura atual da questão racial e a capacitação dos educadores para o trabalho com a questão do combate ao racismo, atentos aos atos de discriminação e preconceito em sala de aula, são os pilares do cursinho.

Outro ponto que a proposta do Ubuntu se diferencia é que os docentes possam

entender que não existe uma uniformidade de aprendizagem, de culturas e de experiências entre os alunos. Por isso, deve-se visar o desenvolvimento de práticas pedagógicas que busquem dar ênfase às particularidades dos alunos e alunas e partir do conhecimento do educando e suas vivências. Em suas palavras, Cristiane expõe a proposta:

A ideia não é catequizar, mas trabalhar também o empoderamento (...). As aulas plurais são momentos em que um tema é debatido. A ideia é trazer as questões que estão na atualidade e debater com eles como, por exemplo, o genocídio da juventude negra, gênero, a mulher negra nessa sociedade, entre outros temas. O cursinho não é só preparar para o vestibular, mas preparar para a vida, para eles serem mais confiantes e vimos que dá certo. *Tínhamos jovens que chegavam aqui muito tímidos, nem falavam, e vimos que com essas aulas plurais a gente consegue fazer com que eles reflitam e trabalhem a auto estima deles, muitos passam a se afirmar como negros (...).* As aulas têm proposta de cunho popular. A ideia é que os alunos participem e possam atuar também, visamos emancipá-los mesmo para a vida. (OLIVEIRA, Curitiba, 2019, não p., grifo nosso).

Como exposto, o cursinho Ubuntu inclui uma proposta pedagógica que versa sobre a história e cultura negra, portanto, visa, para além das aulas ministradas, estratégias pedagógicas antirracistas, e busca que os alunos reflitam sobre o assunto. Como trazido pela coordenadora, esses debates não ficam apenas na sala de aula. São uma ação transformadora, trazem um impacto na mudança de postura dos alunos. Os professores começam a observar que, depois dos espaços abertos de diálogo, os alunos passam a se colocar ainda mais nas discussões. Assim, a formação da identidade grupal/individual perpassa pelo reconhecimento de si por outros e também nos outros.

Outrossim, várias metodologias utilizadas perpassam valores africanos. O próprio nome do cursinho Ubuntu, como já exposto anteriormente, refere-se à filosofia Ubuntu e significa “Eu sou porque nós somos”, apontando essa questão. A coletividade, a oralidade, a circularidade das atividades em sala de aula são aspectos importantes na filosofia negra. E essas dinâmicas são fundamentais na (re)construção identitária. Os elementos coletivos do ser negro em diáspora, aspectos compartilhados, o diálogo com as realidades vividas e as relações internas (re)constroem uma identidade coletiva e individual negra. É na coletividade negra que as pessoas percebem que as situações de racismo vivenciadas pela população negra não são algo isolado, mas fazem parte de um

processo de desigualdade e racismo muito maior. A identidade negra é uma construção relativa que é pessoal, mas também coletiva. Essa construção existe no compartilhar das experiências de vida e relacionamento entre os iguais.

A população negra enfrenta desigualdades nas mais diversas áreas, tal como na educação. Essa bandeira de luta tem sido denunciada há muitos anos pelo movimento negro, o qual aponta as disparidades entre brancos e negros no acesso, permanência e conclusão do ensino superior. Desse modo, um espaço como esse, que realiza a politização da raça para os jovens negros e dá a oportunidade de negros e negras terem uma inserção no ensino superior, é de extrema importância.

Conforme aponta Nascimento (2012, p. 20), esses cursinhos “[...] constituíram-se como lutas por afirmação de direitos, como questionamento da qualidade de ensino básico, como denúncia das discriminações presentes nas políticas educacionais e nas dinâmicas das instituições de nível superior”. A luta antirracista coloca em ênfase que a questão racial deve ser central também no fazer pedagógico. Desse modo, Gomes salienta que

Pensar a articulação entre educação, cidadania e raça significa ir além das discussões sobre temas transversais ou propostas curriculares emergentes. Representa o questionamento acerca da centralidade da questão racial na nossa prática pedagógica, nos projetos e nas políticas educacionais e na luta em prol de uma sociedade democrática que garanta a todos/as o direito de cidadania. (GOMES, 2001, p. 83-84).

A propagação de cursinhos pré-vestibulares voltados para negros e negras, que teve como protagonista o Movimento Negro Brasil, acontece principalmente a partir dos anos 1990. No início do século XXI, emergiram fortemente no país as discussões sobre a necessidade de reparações das desigualdades raciais históricas do país, tais como ações afirmativas/políticas públicas.

Alguns contextos sociais contribuíram para a emergência da necessidade de determinadas políticas públicas. O movimento negro passou a realizar determinadas ações na década de 1990 (como a Marcha de Zumbi dos Palmares, realizada em Brasília, em 1995) e o governo passou a publicizar diversos estudos e pesquisas sobre as desigualdades raciais e a necessidade de diminuir tais impactos. Nesse contexto, pautou-

se os vestibulares como uma ação de mudança social, o racismo foi reconhecido como um problema a ser enfrentado, ou seja, ações para intervir diante disso foram apresentadas: pré-vestibulares populares de corte racial (SANTOS, 2005).

Desse modo, os cursinhos fizeram emergir pautas antirracistas na esfera educacional e “a um só tempo, os pré-vestibulares populares tensionam e questionam a elitização da universidade brasileira, pautando sua democratização, e o fazem vinculando-a à questão racial como uma dimensão fundamental e indissociável” (SANTOS, 2005, p. 232).

Nesse sentido, ainda conforme Santos,

A construção do movimento Pré-Vestibular para Negros e Carentes (PVNC) é um desdobramento de um conjunto de estratégias do Movimento Negro nas décadas de 1970 e 1980, dentre as quais podemos destacar (i) a escolarização dos negros como processo de construção de novas lideranças e fortalecimento de outras lideranças, e (ii) a capilarização de militantes da luta anti-racismo em diferentes espaços de luta e intervenção social, que vai legar a este novo movimento (o pré-vestibular) uma cultura de convergência e hibridação de valores, leituras do social e formas de atuar. O PVNC nasce, portanto, como uma estratégia diante da necessidade do aumento da escolarização da base social dos movimentos negros, em discussões que tiveram lugar nos anos 80 sobretudo no âmbito dos Agentes da Pastoral do Negro, onde ganhou corpo a idéia de intervir na ponte entre o segundo e o terceiro graus, ou seja, de fortalecer a entrada na universidade de estudantes negros. (SANTOS, 2005, p. 233).

A construção de cursinhos voltados para negros traz a cena e proporciona um movimento de caráter nacional que vai demandar a importância de um recorte racial nos cursinhos populares, ou seja, são novos marcos para a educação. Segundo Santos (2005), a estrutura em comum dos cursinhos pauta-se em: a) auto-gestão; b) a quase inexistência de compromissos financeiros; c) o trabalho voluntário.

A auto-gestão refere-se à tendência dos cursinhos de serem conduzidos por ex-alunos, alunos e professores em um processo dialógico e autônomo nas decisões. Dessa forma, tende a existir um fortalecimento da participação dos agentes que compõem o cursinho, ou seja, a auto-gestão marca um processo de construção via participação, se distanciando de um processo mais institucional.

Outra característica é a baixa demanda financeira pedida aos alunos para a participação dos cursinhos, sendo geralmente custo nulo ou muito baixo, apenas para a

utilização de materiais por exemplo. Outrossim, o trabalho voluntário dos professores e coordenadores é outra característica desses projetos que são fundamentais.:

“[...] acaba por se constituir num espaço público de socialização, um ator plural (ou, pluri-ideológico), onde se torna possível, através do múltiplo pertencimento, a recomposição de identidades coletivas num cotidiano onde a democracia (essencialmente conflitiva) é radicalizada – as decisões são coletivas e os papéis são múltiplos e fundidos, alunos podem (e muitas vezes são) coordenadores, professores, etc. (SANTOS, 2005, p. 236).

Assim, entende-se os cursos pré-vestibulares populares como uma ferramenta de antirracismo que vêm ao longo dos anos se espalhando por todo o Brasil, para, então, i) reduzir as assimetrias raciais, estabelecendo preferencialmente a participação de alunos negros, ou seja, o pertencimento racial se estabelece como critério de seleção; ii) colocar a discussão como questão central e difundir o debate antirracismo. Os cursinhos são um canal que pauta a discussão racial; iii) tornar o cursinho uma agência de intervenção pela democratização do país, sobretudo na discussão sobre a democratização da universidade; iv) criar um espaço de agregação e recomposição de identidades múltiplas (SANTOS, 2005).

A seguir um registro das aulas sendo ministradas no curso Ubuntu, em 2019:

FOTO 38 - CURSINHO UBUNTU



FONTE: Rede Social Cursinho Ubuntu (2019).

Na diversidade de ações que perpassam o movimento negro, buscamos sintetizar no ambiente urbano contemporâneo de Curitiba 14 territorialidades negras. Em meio a uma cidade que possui um padrão específico de discurso e de comportamento europeizado, esses grupos negros criam a produção de outro consenso sobre a cidade. Apontam a presença negra e apresentam uma nova representação do espaço social curitibano, ou seja, ressignificam e estabelecem princípios diferentes dos que permeiam a cidade de Curitiba.

Nesse sentido, as territorialidades negras: i) invertem os significados estruturantes; ii) (re)valorizam os espaços; iii) transformam lugares estigmatizados em lugares positivados pela negritude; e iv) evidenciam marcadores negros da cidade e apontam a população negra como sujeitos agentes/partícipes da história da cidade, ressignificam e constroem representações positivas sobre a população negra, sua história, sua cultura, sua corporeidade e sua estética. A territorialidade possibilita então, a valorização do que é particular, específico, singular, e gera a possibilidade de reafirmação de seus valores, histórias, ancestralidades memórias e cultura negra.

Para a realização de tais processos, entendemos que as territorialidades negras conformam diversas estratégias. A partir da minha vivência e acompanhando essas territorialidades, observando as relações dos sujeitos com os territórios, os seus discursos e fatores impulsionadores das práticas que desenvolviam, identifiquei sete estratégias principais que perpassam as 14 territorialidades que foram mapeadas.

São essas estratégias: Expressões Afro-religiosas; Espaços de encontro e sociabilidade negra; Espaços de politização do padrão estético e da corporeidade negra; Espaços de práticas, ações e formações no campo educacional; Manifestação afro-cultural; e Espaços de uma Economia afrocentrada e Instância político-institucional de mobilização de políticas públicas de combate ao racismo, o que sintetizamos da seguinte maneira:

TABELA 5 - ESTRATÉGIAS TERRITORIAIS

(continua)

ESTRATÉGIAS TERRITORIAIS		
Estratégias Territoriais	Elementos mobilizadores centrais (captado nos discursos e práticas desenvolvidas)	Territorialidades interacionais
Expressões Afro-religiosas	Princípios e ritos do povo-de-santo; Raízes vinculadas à religiosidade negra; Elementos simbólicos de religiões de matrizes africanas; Ancestralidade e memória	Afoxé; Lavagem das escadarias;
Espaços de encontro e sociabilidade negra	Reconstituição de redes de amizade; Sentimento de pertença; Espaço de mobilização de rede de sociabilidade negra; Recuperação de uma identidade étnica e cultural; Celebrações/festas negras;	Encontro da Negritude; Um Baile Bom;
Espaços de politização do padrão estético e da corporeidade negra	Leitura política da estética – corpo e cabelo Bandeira da beleza negra; Reconhecimento do corpo negro como instrumento de emancipação; Dança como expressão e libertação do corpo; Estética afrodiaspórica	Deby Salão Marcha do Orgulho Crespo; Pontes Móveis em Travessias Afro-contemporâneas; Acnap- Kanaombo
Espaços de práticas, ações e formações no campo educacional	Promoção de atividades de ensino, pesquisa e extensão relacionadas ao campo de estudos afro-brasileiros; Apoio e realização de pesquisas, estudos, reuniões científicas, seminários, palestras, produção de materiais, entre outros; Acesso às universidades	Neab Cursinho Ubuntu
Manifestação afro-cultural	Ações centradas na noção de cultura negra como fator de mobilização; Politização da cultura negra; Cultura política	Bloco Afro Pretinhosidade; Roda de Rua



TABELA 5 - ESTRATÉGIAS TERRITORIAIS

(conclusão)

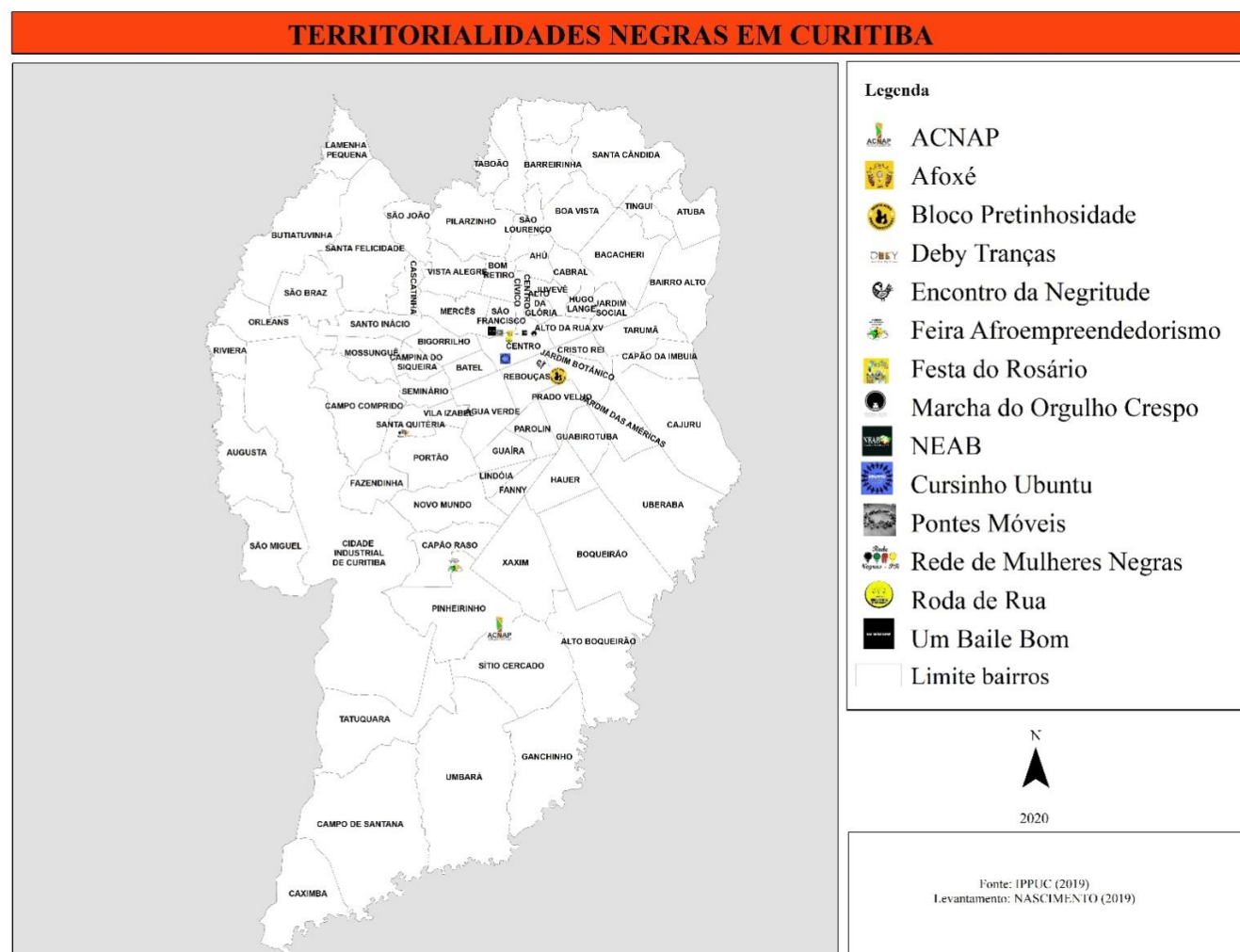
<p>Espaços de uma Economia afrocentrada</p>	<p>Mobilidade socioeconômica; Criação/fortalecimento de renda; Promover e impulsionar a valorização da cultura negra; Conhecimento e um posicionamento político na venda de produtos de temática afro; Autonomia econômica a partir de valores afrocentrados.</p>	<p>Feira Afroempreendedorismo</p>
<p>Instância político-institucional de mobilização de políticas públicas de combate ao racismo</p>	<p>Formação de lideranças políticas para participação das instâncias institucionais; Fomento da implementação de políticas públicas específicas relacionadas à população negra; A participação/realização efetiva em conselhos, fóruns, seminários que regem a implementação das políticas públicas voltadas à população negra Monitoramento das políticas públicas para assegurar direitos e garantir atendimento à população negra; Promover a ação política no combate ao racismo.</p>	<p>Rede de Mulheres Negras</p>

FONTE: Elaborado pela autora (2019).

Podemos observar, assim, que o movimento negro possui múltiplas estratégias territoriais e, apesar das classificações realizadas, entendemos que muitas se mesclam, por exemplo: a territorialidade negra da Feira Afroempreendedorismo foi identificada como espaço de uma Economia afrocentrada, o que não significa que nela não ocorra uma politização do padrão estético. Entretanto, existem alguns eixos que se apresentam mais centrais nos processos de territorialização.

A seguir, os mapas 8 e 9 apresentam os territórios de resistência negra no município de Curitiba e na área central, especializando essas territorialidades. Dessa forma, temos:

MAPA 8: TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA NEGRA NA CIDADE DE CURITIBA



FONTE: Elaborado pela autora com dados do IPPUC (2019).

MAPA 9: CARTOGRAMA TERRITORIALIDADES NEGRAS – CENTRO E SÃO FRANCISCO



FONTE: Elaborado pela autora com dados do IPPUC (2019).

A maior parte das territorialidades mapeadas encontra-se no centro e no bairro São Francisco, sendo o Pontes Móveis, Um Baile Bom e a Festa do Rosário no São Francisco, e o Cursinho Ubuntu, Roda de Rua, Afoxé, Deby Tranças, Neab e Marcha do Orgulho Crespo, no centro. Esse mapeamento nos revelou uma questão muito interessante, pois conforme apresentamos anteriormente, no mapa da segregação de base racial, a maioria dos negros e negras habita as áreas periféricas da cidade. Não estamos afirmando, com isso, que não ocorram territorialidades negras nas partes periféricas da cidade, ao contrário, são múltiplas<sup>88</sup>. Aqui, infelizmente, nos propusemos

<sup>88</sup> Associações de moradores, por exemplo, a Usina de Ideias que é formada por um grupo de moradores da comunidade do Parolin, que tem por objetivo realizar ações e atividades sociais e culturais para crianças,

a analisar somente as 14 territorialidades apontadas pelo movimento negro.

A concentração das ações no centro refere-se a uma diversidade de questões que perpassam as especificidades de cada territorialidade. Podemos entender a conformação dessas territorialidades a partir da ancestralidade, memória e simbolismos como a finalização da lavagem das escadarias e a roda de rua, que realizam suas atividades aos pés das árvores Gameleiras Sagradas da Praça Tiradentes, a partir de questões estruturais/físicas, como por exemplo, o cursinho Ubuntu que realiza as aulas na faculdade FAE, pois conseguiu a parceria usando sua infraestrutura para ministrar suas aulas. Podemos citar ainda territorialidades construídas no centro devido à questão da visibilidade, como a Marcha do Orgulho Crespo, pois sua estratégia tem em vista a grande movimentação de pessoas que estão concentradas na região e podem visualizar as demandas. Portanto, é um sentido político ocupar o centro, “se fazer visível”, enegrecer a cidade.

Outrossim, essas territorialidades são flexíveis (SOUZA, 2009). Muitas não realizam suas atividades unicamente no centro da cidade, atingindo também as partes periféricas, como o Bloco Afro Pretinhosidade, que realiza saídas de carnaval na comunidade Vila Torres, a Rede de Mulheres Negras, que também realiza oficinas em áreas periféricas, o cursinho Ubuntu, que tem previsão para a construção de turmas na comunidade do Parolin, enfim, diversos exemplos. O movimento negro sabe que o centro da cidade nem sempre é acessível a todas as camadas negras e, por isso, a necessidade de ramificar ações para as áreas periféricas da cidade.

Identificamos também que as territorialidades negras, em sua maioria, concentram-se a partir de estratégias territoriais ligadas ao que denominamos de “*Espaços de politização do padrão estético e da corporeidade negra*”, sendo quatro: Deby

---

jovens, adultos e idosos moradores ou não da comunidade, proporcionando o acesso à cultura, cursos, palestras e conhecimentos dos direitos humanos. Outro exemplo são os grupos de hip hop já assinalados no trabalho de dissertação de Marcilene Garcia de Souza (2003). Atualmente, podemos citar também o sarau periférico, núcleo de base que atua nas comunidades da cidade de Curitiba, reivindicando as pautas tradicionalmente marginalizadas e construindo a luta popular.

Salão, Marcha do Orgulho Crespo, Pontes Móveis em Travessias Afro-contemporâneas e Kanaombo (Acnap), que realizam uma leitura política da estética, do corpo e da negritude (GOMES, 2019, p. 132).

Analizamos também que, em relação à temporalidade de surgimento dos territórios mapeados, sete surgiram nos últimos 10 anos (Um Baile Bom, Pontes Móveis, Marcha do Orgulho Crespo, Encontro da Negritude, Feira Afroempreendedorismo, Bloco Afro Pretinhosidade e Cursinho Ubuntu). Os restantes, também sete, surgiram há mais de 10 anos (ACNAP, Neab, Rede de Mulheres Negras, Deby Salão, Lavagem das escadarias, Afoxé e Roda de Rua).

Pontuamos também que a maior parte das territorialidades negras não possui vínculo/apoio institucional do governo, ou seja, a organização e execução das suas ações não são promovidas por recursos de esferas governamentais/fundos públicos (federal, estadual e municipal) e/ou têm apoio para a sua realização. Das 14 territorialidades mapeadas, identificamos quatro que têm esse vínculo: o Afoxé, que recebe apoio da Prefeitura para a realização nas saídas de carnaval; a Feira Afroempreendedorismo, que participa de editais da Prefeitura, o Neab, que utiliza recursos federais para a realização de pesquisa, e a Rede de Mulheres Negras, que escreve projetos para a participação de editais governamentais.

Além disso, identificamos que essas territorialidades construídas através de uma diversidade de estratégias vão edificando processos de uma identidade negra coletiva e individual, ou seja, as territorialidades (re)constroem identidades negras. O agrupamento de indivíduos negros, os marcadores culturais e simbólicos que lá perpassam, geram um sentimento de pertença ao movimento, pois apreendem discursos acerca de uma identidade negra. A identidade negra marginalizada socialmente passa para uma autoafirmação positivada, negros e negras assumem um novo comportamento, uma postura crítica e efetivamente uma identidade afirmativa (MATTOS, 2015).

Território, segundo Santos (2005, p. 253), é "um lugar onde reside a única possibilidade de resistência aos processos perversos do mundo, dada a possibilidade real e efetiva da comunicação, logo da troca de informação, logo da construção política." . As práticas e sociabilidades desenvolvidas, que acabam por transformar territórios

negros e as territorialidades nele construídas, (re)constróem o sentimento de identificação por parte dos negros e negras e de reconhecimento e valorização da sua negritude.

Nesse sentido, entendemos que a identidade negra se constrói em uma relação com o território e o território é conformado a partir de uma identidade negra. O território e o seu processo de produção, a territorialidade, estão em complementaridade com a identidade. Diante disso, nos desafiamos a entender esse processo. Como o sentimento de pertencimento, a identidade negra, constrói um modo de agir na territorialidade? Entendemos a identidade como processo relacional e histórico construído pelas múltiplas relações-territorialidades (SAQUET; BRISKIEVICZ, 2009). Refletimos sobre esse processo nas linhas que seguem.

### 3.3 A TERRITORIALIDADE NEGRA E A CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

A identidade negra é um tema de significativa complexidade. Existem diversas perspectivas teóricas e políticas que norteiam essa discussão. Mas, conforme foi apresentado, a identidade negra sendo algo que emerge o tempo todo nos diálogos realizados e fundamental na compreensão das territorialidades, discutiremos alguns pressupostos teóricos que ajudam na compreensão da nossa análise.

Primeiramente, nos propomos a discutir a construção da identidade nos marcos da colonialidade, a fim de evidenciar o racismo como algo estruturante da sociedade capitalista que afeta a construção identitária. Assim, parto do mesmo entendimento da autora Nilma Lino Gomes (2003), de que a identidade é uma construção social e que não existe uma identidade fixa e única, mas múltiplas identidades negras que são construídas através de várias dimensões: simbólicas, políticas e subjetivas. É a partir da articulação dessas várias dimensões que o sujeito vai se reconhecer enquanto negro ou negra, pertencente a um grupo social de referência, a um "nós", a uma cultura e história em comum (GOMES, 2005).

Nessa mesma perspectiva, Stuart Hall (2006) afirma que as identidades individuais ou coletivas não são homogêneas, nem únicas, mas são processos dinâmicos

e relacionais que estão a todo tempo sendo (re)construídos. Isso quer dizer que existe uma diversidade de identidades possíveis. As identidades são posições e estão em um contínuo processo em andamento, sujeitas à mudança social. Nas palavras do teórico, ela, a identidade, “[...] permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada.” (HALL, 2006, p. 38).

Kabengele Munanga (2012) também aponta que não há uma identidade unitária negra, as identidades são complexas e plurais. Vários fatores compõem o nosso processo identitário, ou seja, a construção envolve diversos aspectos históricos, linguísticos, culturais, religiosos, econômicos, político-ideológicos, sexuais, raciais, geográficos, entre outros - dimensões necessárias na construção e manutenção das identidades. Desse modo, estabelecer um conceito genérico de identidade negra é inviável. É necessário desconstruir uma abordagem essencialista<sup>89</sup> dos fenômenos sociais, pois existe uma pluralidade de sujeitos que configuram identidades múltiplas e complexas que são construídas socialmente.

Portanto, ressalto que é preciso entender a identidade negra não de uma forma essencializante e naturalizante, ou seja, o fato de sermos negros e negras não faz da nossa identidade negra um dado que nos é natural. A minha identificação enquanto uma mulher negra se dá a partir de variantes pessoais e coletivas que vão influenciar no meu processo de autoafirmação.

Dessa forma, é necessário desconstruir uma visão que tenta colocar nós, negros e negras, em uma “caixinha” de mesmo comportamento e portadores de uma “essência negra”. Nas palavras de Frantz Fanon, “[...] não é o mundo negro que dita minha conduta. Minha pele negra não é depositária de valores específicos.” (FANON, 2008, p. 188).

Assim, Gomes (2005) afirma que:

---

<sup>89</sup> Possui uma noção do sujeito cartesiano, o qual possui uma identidade fixa e inalterável. Uma visão romântica e idealizadora que vê a identidade como algo “verdadeiro”, “autêntico”, “original”. Nessa perspectiva, os grupos/indivíduos compartilham de um conjunto “pronto” e “inalterável” de características ao longo do tempo.

A identidade não é algo inato. Ela se refere a um modo de ser no mundo e com os outros. É um fator importante na criação das redes de relações e de referências culturais dos grupos sociais. Indica traços culturais que se expressam através de práticas linguísticas, festivas, rituais, comportamentos alimentares, tradições populares e referências civilizatórias que marcam a condição humana. (GOMES, 2005, p. 41)

Destaco isso porque, muitas vezes, ainda se faz presente uma perspectiva reducionista que padroniza as identidades como algo unicamente definido, legítimo e imutável a um grupo ou indivíduo desconsiderando os fenômenos sociais como um complexo e em processo de vir a ser. As identidades são vistas como “essências” a-históricas, sem interações sociais e socialmente produzidas.

A autora Djamila Ribeiro em um debate sobre *O que é lugar de fala* (2017) traz algumas reflexões interessantes a esse respeito. Ela afirma que é muito comum que esperem de nós, negros e negras, certo tipo de uniformidade e posicionamento político. Grande parte das pessoas espera que todas as pessoas negras, pelo fato de serem negras, devem discutir racismo e ser militantes.

Na visão da autora, isso acontece porque o sujeito branco se vê como indivíduo, mas trata o grupo negro como homogêneo e o coloca como uma massa homogênea, uma violência colonial. Por isso, descolonizar o pensamento é entender que nós, negras e negros, também somos diversos. A diversidade não é um monopólio da branquitude<sup>90</sup>. Nós também possuímos nossas particularidades enquanto sujeitos e uma multiplicidade de vivências - as diferenças, contradições e posicionamentos também fazem parte de nós. Nem todas as pessoas brancas se identificam com todas as pessoas brancas, então por que nós temos que nos identificar com todas as pessoas negras, como se nós não fossemos sujeitos com especificidade?

Munanga (2012) ressalta ainda que, apesar da cor da pele ser um fator essencial à identidade, não é necessariamente ligada ao biológico, mas corresponde ao contexto de exclusão social e cultural que o povo negro viveu e vive durante séculos. Nas palavras

---

<sup>90</sup> Privilégios simbólicos e materiais de brancos e brancas. Lugar de vantagem estrutural. Para aprofundamento no tema, recomendo a leitura do livro *O que é lugar de fala*, de Djamila Ribeiro (2017).



dele, “[...] a identidade afro-brasileira ou identidade negra passa, necessária e absolutamente, pela negritude enquanto categoria sócio-histórica, e não biológica, e pela situação social do negro num universo racista.” (MUNANGA, 2012, p. 7). E que universo racista é esse que expõe Munanga em que as identidades negras são (re)construídas?

Conforme aponta Djamila Ribeiro (2017), trazendo as reflexões de Linda Alcoff (2016), um debate mais amplo de um projeto de sociedade só é possível se o modo pelo qual determinadas identidades criadas dentro da lógica colonial também forem debatidas. É necessário entender “[...] como esse poder colonial e identidade funcionam juntos a depender de seus contextos e como o colonialismo, além de criar, deslegitima ou legitima certas identidades.” (RIBEIRO, 2017, p. 31).

Falar como o projeto de colonização cria, privilegia ou oprime determinadas identidades e ainda evidenciar como historicamente determinadas identidades são silenciadas, subjugadas e desautorizadas em várias dimensões (epistêmicas, culturais, entre outras) é necessário para descolonizar o conhecimento (RIBEIRO, 2017) e ter um entendimento do contexto em que a sociedade está inserida nos dias de hoje.

Nesse sentido, utilizo os estudos de Quijano (2005), Mignolo (2005), Grosfoguel (2005) e Maldonado-Torres (2007) auxiliam na compreensão sobre o modo que a identidade negra é criada no contexto da lógica colonial. Para esses autores, a sociedade está inserida em um conjunto de opressões expressas pela Colonialidade que se faz presente nos dias de hoje sobre os nossos saberes, corpos, religiões, culturas, entre outros. Maldonado-Torres (2007) expõe que:

O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e a ideia de raça. Assim, apesar de o colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Enquanto o colonialismo refere-se à dominação e exploração econômica e política, entende-se a Colonialidade como a continuidade de formas coloniais de dominação/relações de poder após o fim do sistema colonial e que se mantêm até os dias atuais através de várias dimensões: Colonialidade do Poder, do Ser, do Saber e da Natureza<sup>91</sup>.

Segundo Quijano (2005), a Colonialidade do Poder é a forma como foi legitimada a dominação dos europeus sobre os países latino-americanos. Conforme o autor, as relações de dominação eram impostas a partir da categoria de raça, fator determinante e estruturante na formação da América Latina, que impunha uma diferença hierarquizada entre conquistadores e conquistados. A principal função dessa diferença é a de subalternizar os sujeitos cujas cosmogonias são consideradas inferiores. Essas perspectivas raciais com “[...] uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros” (QUIJANO, 2005, p. 1) foram assumidas pelos colonizadores como mecanismo fundante da dominação.

Assim, emergiu uma forma de poder com base na superioridade e inferioridade racial, que justificou as relações coloniais de dominação. Dessa forma, a racialização passa a ser usada como uma forma de classificação e hierarquização social universal. O autor instiga a compreensão de que o processo de dominação colonial realizado pela classificação social baseada na categoria de raça nos países latino-americanos tem reflexos até os dias de hoje nas esferas econômicas, políticas, culturais e epistemológicas, e ela (a raça) se constitui como um dos eixos fundamentais desse padrão de poder. Nas palavras de Quijano (2005, p. 277), a raça é:

---

<sup>91</sup> A Colonialidade do Poder caracterizada pelas relações de dominação dos europeus nos países latinos americanos impostos pela categoria de raça (QUIJANO, 2005). A Colonialidade do Ser se expressa através da inferiorização, desumanização e subalternização de determinadas populações (negras, indígenas, entre outras) e suas práticas sociais (MALDONADO-TORRES, 2007). A Colonialidade do Saber pode ser entendida como a negação das diversas epistemes, ou seja, a hegemonia eurocêntrica como perspectiva superior de conhecimento que constrói e dissemina a ideia da ciência universal e moderna deslegitimando os demais saberes (MIGNOLO, 2005). A Colonialidade da natureza é caracterizada pela divisão binária entre natureza e sociedade (WALSH, 2006). Na presente pesquisa, darei ênfase aos estudos de Quijano (2005) sobre a Colonialidade do Poder unidos a Grosfoguel (2005), que ajudam a compreender a raça como orientadora e reguladora de relações de poder dentro do sistema capitalista, ou, como denomina Grosfoguel (2005), dentro do “Sistema-Mundo moderno/colonial capitalista”.

[...] uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica: o eurocentrismo. (QUIJANO, 2005, p. 227).

Portanto, a modernidade se funda na racialização, ou seja, a sociedade é classificada através de raças (QUIJANO, 2005) que são usadas como um critério e justificativa para distribuição diferenciada de direitos “[...] nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (QUIJANO, 2005, p. 230).<sup>92</sup>

Ampliando o debate, Grosfoguel (2005) reflete sobre a complexidade do sistema capitalista para além da relação capital-trabalho. O autor diz que a Colonialidade se constitui através de diferentes hierarquizações (sexuais, políticas, epistêmicas, econômicas, espirituais, linguísticas, raciais, entre outras), ou seja, a sociedade está inserida em diversos eixos de dominação. Nas palavras do autor, existe:

1) uma hierarquia de classe, onde o capital domina e explora uma multiplicidade de formas de trabalho (...); 2) uma divisão internacional do trabalho entre centros e periferias (...); 3) um sistema inter-estatal global de organizações e instituições político-militares controlada pelos homens europeus e institucionalizada em administrações coloniais; 4) uma hierarquia étnico/racial global que privilegia os homens europeus sobre os povos não europeus; 5) uma hierarquia de gênero que privilegia os homens sobre as mulheres e o patriarcado europeu sobre outras formas de relações de gênero; 6) uma hierarquia sexual que privilegia os heterossexuais sobre os homossexuais e as lésbicas (...); 7) uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos sobre as espiritualidades não cristãs ou não ocidentais (...); 8) uma hierarquia epistêmica onde se privilegiam os conhecimentos ocidentais sobre as cosmologias e conhecimentos não ocidentais, institucionalizados através do sistema global de universidades (os outros produzem folclore, mitos, mas nunca teoria ou conhecimentos; 9) uma hierarquia linguística entre línguas europeias e línguas não europeias, onde na produção de conhecimentos e na comunicação se privilegia as primeiras e subalterniza as segundas como criadoras de folclore ou de culturas, mas nunca de teoria ou de conhecimentos, (GROSFOGUEL, 2005, p. 04).

O autor ressalta ainda que não existe uma hierarquia mais importante do que a

---

<sup>92</sup> Ressalto que a raça não existe no sentido biológico/científico, porém, apesar da comprovação de que não existe raça no sentido biológico, ela é utilizada como forma de regular as relações sociais entre sujeitos negros e brancos, expressão da dominação colonial (MUNANGA, 2003). Dessa forma, social e politicamente, a raça continua operando, o seu uso se dá enquanto uma construção social.

outra, mas que todas estão inter-relacionadas e, como cada sujeito está inserido em experiências particulares, elas são diferentemente sentidas e vividas pelos sujeitos. Mas é importante evidenciar, conforme destaca Lélia Gonzalez (1983), que determinados sujeitos estão inseridos em opressões que coexistem. A autora evidencia como o racismo é vivenciado diferentemente por homens e mulheres, isto é, no caso de uma mulher negra e pobre, ela sofre uma tríplice opressão, no mínimo de: raça, classe e gênero (GONZALEZ, 1983).

Como aponta Santos (2012), o capitalismo se sustenta a partir de um conjunto de dominações (racial, classe, epistêmica, econômica, religiosa, sexual, entre outras) que nos colocam um grande desafio, uma vez que “nossos esforços devem orientar-se para a compreensão das combinações e superposições de hierarquias definindo múltiplos eixos de subalternização e discriminação de indivíduos e grupos (SANTOS, 2012, p. 42)”, que em uma coexistência realçam ou desprivilegiam posições sociais.

Esses autores ajudam a pensar a raça como algo inerente ao sistema capitalista ou, como denomina Grosfoguel, do “sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal”, e como a raça é um elemento central para a sua dominação e reprodução. Sendo a raça um princípio regulador das relações socioterritoriais e de ordenamento do mundo fundamental para a afirmação desse sistema, é possível compreender os impactos desse processo sobre a construção das identidades e territórios negros.

Podemos afirmar que a identidade negra é atravessada por uma matriz de dominação colonial que carrega consigo um conjunto de significados sociais que exerce influência na sua construção. Os autores Frantz Fanon (1952) e Aimé Césaire (1978) realizaram diversas e riquíssimas discussões sobre o racismo, colonialidade e seus efeitos sobre negros e negras na construção de suas identidades.

Os autores apontam que uma inferiorização identitária negra foi construída historicamente desde o período colonial, que colocava o corpo negro como subalterno ao branco. O corpo negro era e ainda é considerado como selvagem, sensual, emotivo, dócil, carregado de animalidade, agressividade, ou seja, é retirada toda a sua condição de humanidade. O processo de colonização resultou na coisificação do sujeito negro

(CÉSAIRE, 1978).

Nesse sentido, Fanon (2008) afirma que:

Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar em vão do 'problema negro'. O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém [...] o arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro. (FANON, 2008, p. 160).

Essa lógica colonial se faz presente na construção de representações sociais e forjam todo o processo de construção identitária negra. O sistema estabelece os padrões de branquitude a serem seguidos e, dentro desse contexto de herança colonial, negros e negras visam a todo custo alcançar um ideal branco. Essa interiorização de valores brancos e a tentativa dos sujeitos negros serem admitidos no mundo branco é denominada pelo autor de “eretismo afetivo” (FANON, 2008, p. 66). O sujeito negro/negra nega a sua própria imagem visando a imagem do outro, o branco<sup>93</sup>.

No início do livro intitulado *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Fanon questiona: “O que quer um homem?” e “O que quer um homem negro?” (FANON, 2008, p. 26). O autor responde que: “Mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem.”<sup>94</sup> (FANON, 2008, p. 26). O autor evidencia a impossibilidade de negros e negras serem reconhecidos como parte da comunidade humana. A sua condição não existe por si só, mas em comparação com o Outro, o branco, ou seja, negros e negras estão inseridos em um lugar social de não-existência, a zona do não-ser.

O autor complementa que a zona do ser e zona do não-ser são locais estruturais impostos pelo colonialismo. O sujeito negro está na zona do não ser, uma esfera da invisibilidade, “uma região extraordinariamente estéril e árida”, habitada pelo negro (Fanon, 2008, p. 26), enquanto a zona do ser é onde estão inseridos os sujeitos brancos,

---

<sup>93</sup> O autor argumenta que esse processo causa grandes sofrimentos e transtornos psicológicos ao sujeito negro (desvio existencial). (FANON, 2008).

<sup>94</sup> Assim como em muitos livros, o autor apresenta o gênero masculino como sendo o genérico da humanidade, porém, a discussão refere-se a mulheres e homens negros.

é o padrão de universalidade.

Nesse sentido, a construção da identidade negra, assim como as demais identidades, está inserida em um campo conflitivo, tenso e complexo, pois envolve a afirmação de um “eu”, um “nós” diante de um “outro”. O “eu” se constrói com a forma que somos vistos e nomeados pelo “Outro” e nem sempre essa imagem social corresponde a minha autoimagem. Em outras palavras, a construção de uma identidade negra não ocorre apenas com o olhar de negros e negras sobre si próprios, mas também a partir da relação do olhar do Outro. Há muitas vezes, uma construção conflitiva entre autoatribuição – reconhecimento *versus* heteroidentidade, atribuição pelo outro (GOMES, 2006).

Falar sobre identidade negra é algo complexo, pois “[...] o movimento de rejeição/aceitação construído socialmente pelo negro insere-se ainda em um universo mais amplo que inclui dimensões geográficas, históricas, sociais, culturais, políticas e psicológicas.” (GOMES, 2006, p. 125). A identidade negra está inserida em uma estrutura social permeada por relações de poder e a sua construção é atravessa pela colonialidade e racismo que influenciam negativamente nessa construção.

Construir identidades negras positivas em um país que historicamente difundiu e difunde um padrão de beleza branco como ideal é um desafio. Não raro, pessoas negras tentam negar os seus fenótipos. Logo, nesse processo, negros e negras passam por autoaceitação ou autonegação da sua negritude, rejeição/aceitação do corpo (GOMES, 2006). Dessa forma, a construção de “ser negro/negra” e a autoafirmação de uma identidade são um enfrentamento a essa estrutura colonial. Trata-se de uma contestação, de um ato de resistência política.

A identidade não é construída no isolamento, esse processo é dinâmico, dialógico, pressupõe uma interação (GOMES, 2008). Nesse processo, negros e negras vão construir seus espaços de articulação e afirmação identitária, os seus territórios negros, “[...] um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um limite, uma alteridade: a diferença entre ‘nós’, os *insiders*, e ‘outros’, *outsiders*” (SOUZA, 2000, p. 86). É nesse contexto conflitivo e afirmativo de reconhecimento entre os grupos sociais que se forjam as

identidades.

Nesse mesmo sentido, o geógrafo Valter do Carmo Cruz (2006), ao discutir a emergência e lutas sociais das denominadas “novas” identidades territoriais das populações “tradicionais”, realiza um debate síntese de pontos-chaves do entendimento da identidade, do qual concordamos e convergem para a nossa discussão aqui realizada. Segundo o autor, a) a identidade é uma construção histórica; b) identidade é relacional e contrastiva; c) a identidade é material e simbólica; d) a identidade é estratégica e posicional; e) a identidade pode ser: hegemônica ou subalterna.

a) A identidade é uma construção histórica: como exposto anteriormente, a identidade não é algo fixo, pronto, acabado e estático. A identidade é dinâmica, é movimento, socialmente construída. As várias identidades, então, são “multiplamente construídas ao longo dos discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de transformação e mudança” (HALL, 2004, p. 08). A identidade é sempre uma construção histórica, está sempre em processo. Hall (2004). Como Cruz (2006) destaca,

[...] os processos de identificação e os vínculos de pertencimento se constituem tanto pelas tradições (“raízes”, heranças, passado, memórias etc.) como pelas traduções (estratégias para o futuro, “rotas”, “rumos” projetos etc.). (CRUZ, 2006. p. 70).

b) Identidade é relacional e contrastiva: como também já apresentado, assim como colocado por (GOMES, 2006; 2008; SOUZA, 2000), a identidade pressupõe uma interação, ou seja, é construída de forma relacional com o Outro, na e pela diferença (HALL, 2003), e contrastiva (OLIVEIRA, 1976). Nesse processo, envolve, portanto, um meio relacional e contrastivo. Conforme aponta Cruz (2006), esse processo é construído pelas diferenças culturais e sistemas simbólicos de classificação, bem como desigualdade e exclusão social.

c) A identidade é material e simbólica: Não é possível pensar a identidade através de uma dissociação entre o simbólico (subjetivo e representações) e o material (objetivo; materialidade). Isso quer dizer que há uma dualidade entre material/simbólico,

objetivo/subjetivo. Por isso, privilegiar apenas uma dimensão deve ser superado. A construção da identidade, a partir de uma subjetivamente e classificações simbólicas, não significa o desprezo pela materialidade, não se trata de algo puramente imaginário e “nem tampouco é algo materialmente dado, objetivo, uma essência imutável, fixa e definitiva”. (CRUZ, 2006, p. 18).

d) A identidade é estratégica e posicional: a afirmação identitária está inserida em um contexto de relações de poder. Seus laços constitutivos, as dimensões de cultura e política, se constituem em meio um jogo de forças. É necessário, portanto, compreender as dimensões culturais do político e as dimensões políticas da cultura. A cultura não pode ser entendida sem levar em conta as relações de poder presentes em suas práticas, tal como relações de poder não podem ser entendidas sem a compreensão de um caráter cultural que se manifesta (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000).

Desse modo, significados, o que dá sentido, e sistemas simbólicos que constroem uma identidade carregam relações de poder. Portanto, identidade é estratégica, posicional e campo de disputas “[...] são ao mesmo tempo produtos e produtoras das lutas sociais e políticas”. As identidades, imbricadas em relações de poder, se constituem como estratégias e posicionais (CRUZ, 2006). Dessa forma, a construção identitária é produto e produtora de lutas sociais, envolve disputas de poder e conflitos (políticos, culturais, sociais) pela afirmação simbólica/material.

e) A identidade pode ser: hegemônica ou subalterna: A construção das identidades pode ser para manutenção de relações de poder hegemônicas.

“A construção das identidades pode servir tanto para a manutenção e legitimação das relações de poder hegemônicas da sociedade, quanto para subvertê-las” (CRUZ, 2016, p.19). As identidades subalternizadas estão na arena e confrontam as identidades hegemônicas da sociedade. A depender das diferentes posições que os distintos atores sociais ocupam no espaço social, acúmulo de “capitais” e investimento de projetos políticos configuram-se diferentes identidades (sempre construída de forma relacional e dinâmica em cada contexto de poder específico, não é estática).

A identidade pode ser legitimadora, conduzida pelas forças hegemônicas que visam perpetuar sua dominação e ordem socioespacial; uma identidade da resistência



pautada pelos grupos subalternizados da sociedade, que contrapõe as injustiças sociais nas várias dimensões; e por fim, uma identidade projeto, quando grupos/indivíduos pautam seu próprio projeto, uma nova identidade para redefinir sua posição social.

a) A Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. b) Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições e condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica de dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos. c) Identidade de projeto: Quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, buscam a transformação de toda a estrutura social. (CASTELLS, 1996, p.24 apud CRUZ 2006 p. 73).

As lutas negras curitibanas estão ancoradas na afirmação das territorialidades e identidades territoriais como elemento de r-existência. Através da afirmação das suas territorialidades, os grupos negros questionam representações, discursos e ideologias hegemônicas historicamente presentes na cidade. Esses movimentos, conforme Cruz (2006),

[...] buscam redefinir e re-significar todo um conjunto de práticas discursivas e representações, buscando construir novos “magmas de significação” que valorizem suas próprias experiências culturais e seus diferentes modos de vida na construção de suas identidades. (CRUZ, 2006, p. 69).

É, portanto, nos territórios que estão presentes elementos simbólicos e representativos que dão especificidade ao lugar. É possível perceber um processo duplo: o território como um espaço de afirmação de identidade negra e as dinâmicas identitárias como estruturantes do território. A identidade é um dos elementos chave para o entendimento das territorialidades negras curitibanas. Eis, então, a importância de pensar a identidade a partir de uma perspectiva geográfica.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> “Para a Geografia, a questão identitária não é um debate recente (LE BOSSE, 2004). Ela já teria sido trabalhada, para Le Bosse (op. cit.), mesmo que sem nomeação, na identidade dos lugares e das pessoas, ressaltando a dimensão psicológica pela abordagem da personalidade ou retrato das regiões e dos povos [...]. Paul Claval (1999) sugere que o debate da identidade se deu a partir de várias correntes (identidade

O geógrafo Rogério Haesbaert (1999) denominava essas identidades construídas a partir do território de Identidades Territoriais. Segundo o autor, esse território é formado através da referência a uma história e memória, ou seja, um sentimento de pertencimento como aglutinador de um território. Nas palavras dele,

Partimos do pressuposto geral de que toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social [...] De forma muito genérica podemos afirmar que não há território sem algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço pelos seus habitantes [...] Toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social [...] trata-se de uma identidade em que um dos aspectos fundamentais para sua estruturação está na alusão ou referência a um território, tanto no sentido simbólico quanto concreto. Assim a identidade social é também uma identidade territorial quando o referente simbólico central da construção dessa identidade parte ou perpassa o território. (HAESBAERT, 1999, p. 172-178).

A identidade se constrói na relação mútua com seu território. A identidade tem influência direta na organização e compreensão do território. É a partir dela (identidade) que sujeitos se apropriam e mantêm seu grupo em determinado espaço, pois é a identificação dos sujeitos com seus espaços vividos (HAESBAERT, 2002), ou seja, para além da materialidade do espaço, o território possui também uma forte carga simbólica.

Assim aponta Haesbaert (2004): “toda relação de poder espacialmente mediada é também produtora de identidade, pois controla, distingue, separa e, ao separar, de alguma forma nomeia e classifica os indivíduos e os grupos.” (HAESBAERT, 2004, p. 89). Entretanto, como bem lembra o autor, isso não significa dizer que toda identidade é territorial, ou seja, constrói um território. Uma identidade territorial é fundamentalmente definida dentro de uma relação de apropriação com um território.

---

e personalidade; identidade e alteridade; a natureza das identidades; identidade, temporalidade e territorialidade). Todas as correntes tiveram uma proximidade com a Geografia, sendo a última aquela que, particularmente, se desenvolveu de modo mais intenso entre os geógrafos.” (OLIVEIRA, 2006, p. 36).

Para Cruz (2006), a identidade territorial pressupõe dois elementos fundamentais: a) o espaço de referência identitária; e b) a consciência socioespacial de pertencimento. O *espaço de referência identitária* é o referente espacial/recorte-espaço temporal no sentido simbólico e concreto onde são construídas a identidade e experiências sociais e culturais. Através do referente espacial, os grupos sociais constituem sua organização e formas de uso (práticas materiais), bem como a simbolização e significação (representações espaciais), constituindo, dessa forma, o pertencimento do grupo ou indivíduo com o território.

Já a *consciência socioespacial de pertencimento* é a construção de pertencimento por um grupo com o seu território através de práticas/representações envolvidas em uma dominação funcional e uma apropriação simbólica de um espaço.

É o sentido de pertença, os laços de solidariedade e de unidade que constituem os nossos sentimentos de pertencimento e de reconhecimento como indivíduos ou grupo em relação a uma comunidade, a um lugar, a um território. Não é algo natural ou essencial, é uma construção histórica, relacional/contrastiva e estratégica /posicional. (CRUZ, 2006, p. 76).

Às vezes, as identidades territoriais podem estar mais ligadas a uma dominação estratégico-funcional (poder econômico e político) e outras identidades territoriais mais ligadas a uma apropriação simbólica-subjetividade, mas sempre de modo dialético, sem serem dicotômicas. Cabe, então, analisar as identidades sociais a tensão entre essas duas dimensões.

A partir dessas concepções Lefebvrianas sobre espaço concebido e um espaço vivido/concebido, Cruz (2006) propõe também duas perspectivas sobre identidades territoriais (separação analítica, no empírico são imbricadas; as Identidades construídas predominantemente pautadas no espaço concebido (representações do espaço) e a Identidades construídas predominantemente pautadas no espaço vivido (espaços de representação).

a) Identidades construídas predominantemente pautadas no espaço concebido (representações do espaço): são aquelas identidades forjadas no espaço concebido ou das representações do espaço, ou seja, “estão ligadas às relações de produção da

“ordem” que impõem os conhecimentos, os signos, os códigos espaciais como um produto do saber, um misto de ideologias e conhecimentos.” (LEFEBVRE, 1986 apud Cruz 2006, p.76).

Para Lefebvre (1986), a Prática espacial (espaço percebido) é captada por todos os sentidos humanos, refere-se à dimensão material dos elementos que constituem o espaço bem como com as atividades e interações sociais que nele ocorrem, remete à conexão de elementos e atividades no espaço. Já as representações do espaço (espaço concebido) são a dimensão que antecede a percepção, pois para algo ser percebido, tem que existir em termos de concepção de pensamento. Remetem à produção do conhecimento, às representações como mapas, plantas, informações, fotos, entre outros.

São identidades pautadas no espaço com valor de troca (mercadoria-propriedade) e suas representações do espaço concebido ocorrem via discursos, imagens e ideologias de forças hegemônicas, tais como o Estado, Capital e outros agentes. Suas identidades são deslocadas das experiências do espaço vivido cotidianamente.

b) Identidades construídas predominantemente pautadas no espaço vivido (espaços de representação): são as identidades que são conformadas a partir dos espaços de representação. Para Lefebvre, o Espaço de representação (espaço vivido) trata- da dimensão do mundo como ele é experimentado pelos seres humanos em sua vida cotidiana em escala local. Essa dimensão não pode ser exaurida em sua totalidade pela análise teórica, pois existe sempre uma dimensão do indizível que é materializado pelos mais variados tipos de arte, refere-se à dimensão simbólica ou de significação do espaço que o conecta a um símbolo, saberes, imaginário coletivo, costumes em comum e memória.

Desse modo, essas são identidades pautadas na apropriação simbólica do espaço, o valor de uso (tempo, espaço, corpo). É o vivido, uso, afetivo, corpo, entre outras dimensões da existência social, é aquilo que dá sentido. São identidades forjadas a partir dos espaços de representação (simbolismos) que “[...] contém uma forte dimensão afetiva, contém os lugares da paixão e da ação; trata-se de um espaço essencialmente qualitativo, relacional e diferencial.” (LEFEBVRE, 1986 apud CRUZ, 2006, p.77). É dessa

dialética (espaço vivido e espaço concebido) que é construída a consciência socioespacial de pertencimento e identidades territoriais, segundo Cruz (2006). E, para compreendermos as territorialidades negras, é necessário olhar para seu espaço vivido e concebido.

Marcelo Lopes de Souza (2009) chama a atenção para o perigo de “coisificar” o território e reduzi-lo a um objeto geográfico. Não se pode confundir o território com o substrato espacial material, com os objetos geográficos tangíveis, pois essa perspectiva não evidencia o caráter múltiplo e dinâmico do território. O autor não exclui a materialidade do espaço. Ao contrário, a existência de um território depende de várias maneiras da dimensão material do espaço. Porém, a compreensão de território não deve ser redutível a isso, visto que contempla outras dimensões.

Nesse sentido, o geógrafo Rogério Haesbaert evidencia que o território é sempre múltiplo, diverso e complexo. O autor entende o território como poder, mas não no sentido tradicional do poder político. O poder refere-se tanto ao sentido concreto (dominação/funcional/valor de troca) como ao sentido simbólico (apropriação/cultural simbólica /subjativa/valor simbólico e de uso) (HAESBAERT, 2004). Assim, as identidades são construídas a partir da relação simbólica e material dos sujeitos para com os seus territórios. Relações de poder vão de uma dimensão de dominação política e econômica – concreta, funcional – até uma apropriação mais cultural, simbólica e subjativa.

O autor defende que todo território abarca essas duas dimensões: é funcional e simbólico. As relações sociais se manifestam sobre o território tanto funcional (utilizando como recurso, produção, controle físico) como para produzir significados (subjativos, cultural-simbólicos, de identificação) e essas duas dimensões não ocorrem isoladamente. Todo território funcional possui uma carga simbólica e todo território simbólico possui um caráter funcional (HAESBAERT, 2004). Então, a territorialização envolve, seja através da dominação e/ ou pela apropriação, constrói identidades.

Haesbaert (2004), tendo por base os estudos de Sack (2004), complementa ainda que todo território inserido nas relações de poder envolve o controle de uma área, é dinâmico e adquire níveis e intensidades diferentes. Isso porque os sujeitos são

diversos (pode ser um indivíduo, instituições, Estado, empresa, grupos sociais, entre outros), bem como o território (podendo ser uma intensidade mais funcional ou simbólica). O autor chama a atenção para as distinções do território e sua multiplicidade de poderes e sujeitos envolvidos. Haesbaert, assim, coloca:

[...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico do espaço onde vivem (podendo ser, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: apropriação e ordenamento do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos. (2002, p. 120-21) (...) Assim, associar o controle físico ou a dominação “objetiva” do espaço a uma apropriação simbólica, mais subjetiva, implica em discutir o território enquanto espaço simultaneamente dominado e apropriado, ou seja, sobre o qual se constrói não apenas um controle físico, mas também laços de identidade social. (HAESBAERT, 2001, p. 121).

Segundo Haesbaert (2004), o território pode ser lido a partir de três vertentes: político-jurídica, econômica e cultural: a) Político-jurídica: o território é visto como um espaço delimitado e controlado do qual o Estado (especialmente, mas não exclusivamente) exerce o poder, é uma visão mais tradicional identificada com o Estado Nação; b) Econômica: compreende a dimensão do território incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, e ainda como fonte de recursos; c) Cultural: abarca a dimensão simbólica e subjetiva do território do qual o mesmo é “[...] produto da apropriação feita através do imaginário e/ou da identidade social sobre o espaço.” (HASBAERT, 2004, p. 39). E, por fim, o autor destaca ainda um viés naturalista, o qual, segundo ele, evidencia o território através de uma perspectiva com base nas relações entre sociedade e natureza.

Nessa mesma perspectiva, Marcos Aurelio Saquet (2011) entende que o território é produzido através das relações de poder por um grupo social, ou seja, é uma construção social relacional, histórica e multidimensional. Para ele, a compreensão da gênese de um território deve levar em conta várias dimensões: econômica, política, cultural e natural (E-P-C-N), dimensões que são acionadas para a produção do território.

Souza (2013) entende território como espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder, mas destaca que, apesar de o território ser caracterizado pela

dimensão política das relações sociais, isso não significa que outras não sejam igualmente importantes. Nas palavras dele, entender o território por essa perspectiva não significa que:

[...] a cultura (o simbolismo, as teias de significados, as identidades...) e mesmo a economia (o trabalho, os processos de produção e circulação de bens) não sejam relevantes ou não estejam “contemplados” ao se lidar com conceito de território. (SOUZA, 2009, p. 59).

De fato, essa discussão é de extrema importância na presente pesquisa. No início das discussões, pensamos em classificar os territórios negros em: econômicos, culturais, políticos, educacionais e religiosos, mas percebemos que não seria possível realizar tal classificação, pois um território nunca é por si só exclusivamente econômico, cultural, político, educacional ou religioso: o território é multidimensional.

Cito como exemplo o Bloco Afro Pretinhosidade. Ao analisarmos esse grupo, a dimensão mais visível que se apresenta é a cultural. Dessa forma, o bloco seria classificado como um território cultural. Entretanto, o Afro Pretinhosidade abarca também o trabalho com questões simbólico-religiosas. No início de cada apresentação do bloco, é realizada uma saudação aos orixás<sup>96</sup>. Aliás, muitas músicas até mesmo coreografias do bloco envolvem questões do sagrado, não podendo o bloco, portanto, ser classificado como algo unicamente cultural. Além disso, podemos dizer que o bloco também é político na reivindicação da negritude.

Assim também ocorre com o Pontes Móveis em Travessias Afro-contemporâneas, que realiza oficinas a partir de danças e ritmos africanos, mas não pode ser considerado apenas cultural, uma vez que atua com as gestualidades das danças dos orixás. Ao mesmo tempo, o Pontes Móveis é político também, pois valoriza e afirma uma identidade negra.

Outro exemplo é a Feira Afroempreendedorismo. Ela pode ser considerada apenas como um território de dimensão econômica, sabendo que nesse espaço ocorrem

---

<sup>96</sup> Divindades cultuadas em religiões de matrizes africanas.

também diversas atividades culturais de valorização da cultura negra?

Enfim, poderíamos citar diversos outros exemplos, mas o que quero dizer é que, no decorrer da pesquisa, percebemos que são várias dimensões que estão inseridas em um único território e tentar classificá-lo apenas como uma dimensão é inviável. Conforme aponta Souza (2009), todas as dimensões das relações sociais precisam ser analisadas, mesmo que, muitas vezes, uma se mostre mais visível que outra.

Numa concepção ainda mais ampla, o autor entende que os territórios podem ser construídos e desconstruídos em diversas escalas espaciais e temporais. Ele afirma que:

Territórios existem e são construídos (e desconstruídos) nas mais diversas escalas, da mais acanhada (p. ex., uma rua) à internacional (p. ex., a área formada pelo conjunto dos territórios dos países-membros da Organização do Tratado do Atlântico Norte – OTAN); territórios são construídos (e desconstruídos) dentro de escalas temporais as mais diferentes: séculos, anos, meses ou dias; territórios podem ter um caráter permanente, mas também podem ter uma existência periódica, cíclica. (SOUZA, 1995, p. 81).

Como destaca o autor, os territórios podem ser fixos ou flexíveis/móveis. Souza (2005) utiliza como exemplo os territórios da prostituição nos centros das cidades que são apropriados geralmente à noite e, durante o dia, recebem outras atividades e relações sociais, evidenciando a territorialização cíclica, ou seja, esse grupo se territorializa em momentos definidos do dia. Seus limites territoriais podem também ser instáveis quando ocorre uma mobilização local por meio de concentração desses grupos, se constituindo, assim, uma territorialidade móvel.

O autor complementa ainda que a constituição do território pode ser em rede, o que ele denomina de território-descontínuo/territorialidade em rede, quando se articulam dois ou mais territórios contínuos (SOUZA, 1995)<sup>97</sup>.

Desse modo, Rogério Haesbaert (2004) enfatiza o caráter dinâmico que o território assume ao longo dos anos, ou seja, uma multiterritorialidade. Se antes era possível evidenciar um território (a partir de uma experiência total do espaço), hoje se vive um contexto de territórios descontínuos, móveis e espacialmente fragmentados. O

---

<sup>97</sup> Essa discussão de território-rede será abordada no próximo capítulo.



autor assinala que

No caso de um indivíduo e/ou grupo social mais coeso, podemos dizer que eles constroem seus (multi) territórios integrando, de alguma forma, num mesmo conjunto, sua experiência cultural, econômica e política em relação ao espaço. Essa multiplicidade e/ou diversidade [e também diferença] territorial em termos de dimensões sociais, dinâmica (ritmos) e escalas resulta na justaposição ou convivência, lado a lado, de tipos territoriais distintos, o que será tratado aqui como correspondente à existência de “múltiplos territórios” ou “múltiplas territorialidades”. (HAESBAERT, 2004, p. 341- 342).

Souza (2013) acrescenta ainda que, ao analisar as práticas dos movimentos sociais emancipatórios, identifica-se que grande parte das suas ações de resistência são também ações de territorialização que podem ser de curta duração (territorialidade cíclica). Ele cita como exemplo quando um movimento social bloqueia a rua em uma manifestação. Geralmente, esse processo de territorialização dos movimentos sociais implica em conflitos. Podemos citar como exemplo, também, as marchas realizadas, como a do Orgulho Crespo, como uma territorialidade cíclica.

Nessa concepção, é possível entender o território em um processo constante de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (T-D-R). A territorialização é o ato/ação de dominação e apropriação de um espaço tornando-o um território, a desterritorialização pode ser entendida como a exclusão, destruição de espaços<sup>98</sup> e a reterritorialização como reapropriação de novos territórios tanto no sentido político como no econômico e simbólico (HAESBAERT, 2004).

Portanto, o território é dinâmico e: i) construído através das relações de poder; ii) se constitui em processos de dominação concretos e simbólicos; iii) é multidimensional (político, econômico, cultural, entre outros) e multiescalar; e iv) implica uma territorialidade (HAESBAERT (2004), SOUZA (2013; 1995) e SAQUET (2011). Nesse sentido, “vemos, percebemos, concebemos e construímos-dinamizamos o território a partir das territorialidades cotidianas.” (SAQUET, 2011, p. 7). Ressalta-se ainda que o território é constituído por uma territorialidade. O território é inseparável da

---

<sup>98</sup> Segundo Haesbaert (2004), a desterritorialização de grupos sociais não ocorre apenas no sentido físico, mas também na dimensão simbólico-cultural.

territorialidade.

A territorialidade está “[...] intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar.” (HAESBAERT, 2004, p. 03), ou seja, quais estratégias e de que formas os sujeitos se apropriam de um território, obtêm controle sobre ele e o dotam de significados. Além da dimensão política, a territorialidade incorpora também relações econômicas e culturais (HAESBAERT, 2004). Assim diz o autor,

A territorialidade, no nosso ponto de vista, não é apenas “algo abstrato”, num sentido que muitas vezes se reduz ao caráter de abstração analítica, epistemológica. Ela é também uma dimensão imaterial, no sentido ontológico de que, enquanto “imagem” ou símbolo de um território, existe e pode inserir-se eficazmente como estratégia política e cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja concretamente manifestado – como o conhecido exemplo da “Terra prometida” dos judeus, territorialidade que os acompanhou e impulsionou através dos tempos, ainda que não houvesse, concretamente, uma construção territorial correspondente. (HAESBAERT, 2007, p. 25).

O geógrafo Robert David Sack em sua obra *Human territoriality*, publicada em 1986, aponta que a territorialidade são as formas que indivíduos/grupos organizam e usam o espaço, ou seja, são estratégias espaciais utilizadas que influenciam ou controlam pessoas, fenômenos, recursos e relações. Nas palavras dele, são “[...] a tentativa de um indivíduo ou grupo de afetar, influenciar, ou controlar pessoas, fenômenos, e relações, delimitando e afirmando o controle sobre uma área geográfica.” (SACK, 1986, p. 19).

O autor se afasta de uma concepção de territorialidade como algo meramente instintivo, um caráter biológico e desdobramento de um comportamento “natural” como o dos animais, que demarcam e defendem seu território. A territorialidade se expressa como uma ação, a forma de dar sentido a um lugar dos indivíduos sobre seus territórios. A territorialidade é, então, um comportamento espacial. O autor evidencia ainda o poder como base da territorialidade e, desse modo, as territorialidades são construídas socialmente e existe uma intencionalidade. Assim, a “[...] territorialidade aponta para o fato de que as relações humanas no espaço não são neutras” (SACK, 1986, p. 26).

Nesse mesmo sentido, sob o olhar de Raffestin (1993, p. 144), a territorialidade

“configura o resultado das ações intencionais conduzidas por atores sintagmáticos, que, ao se apropriarem do espaço de maneira concreta ou abstrata, “territorializam” o espaço.” (RAFFESTIN, 1993, p. 143). E ainda, “[...] a territorialidade pode ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade – espaço – tempo”. (RAFFESTIN, 1993, p.160). É uma multidimensionalidade do vivido territorial.

As estratégias territoriais, as territorialidades, partem de uma intenção, e sendo uma construção social, são produto e produtoras de sentido, significados, símbolos, dos quais os sujeitos imprimem um sentido/modo de agir. Envolvem uma complexidade delineada de relações e ações que conformam um campo de poder. Nessa perspectiva, Sack pontua,

Pessoas não interagem e se movem no espaço como bolas de bilhar. A interação humana, o movimento e o contato são uma questão de transmissão de energia e informação com o objetivo de afetar, influenciar e controlar as ideias e ações de outros e o seu acesso a recursos. Relações humanas espaciais são resultado de influência e poder. A territorialidade é a forma espacial primária assumida pelo poder. (SACK, 1986, p. 26).

A territorialidade pode ser entendida como um conjunto de estratégias, ações e práticas simbólicas e materiais de apropriação espacial realizadas por grupos/indivíduos. A territorialidade se expressa como um processo histórico, intencional, relacional, tempos distintos (às vezes justapostos), e que possui múltiplas escalas (cotidiano, rua, bairro, entre outros). E ainda pressupõe uma sociabilidade.

Segundo Santos (2007, p. 83-84), “o território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, moramos, mas também um dado simbólico, sem o qual não se pode falar de territorialidade.” Podemos afirmar, então, que existem múltiplas territorialidades específicas, dinâmicas, imersas em uma relação simbólico-material que resulta em diversas relações mantidas no território. E que, como um campo de poder, não forjam apenas conflitos sociais e tensões de um campo de forças, mas (re)constroem e fortalecem identidades coletivas através das relações sociais que se dão dentro do seu território.

Como evidenciado nas territorialidades negras, em suas respectivas dinâmicas, os grupos definem e constroem as suas territorialidades de resistência na cidade de

Curitiba também como um posicionamento identitário. O vínculo/vivência/encontro/relações simbólicas-significativas dos grupos negros com o território estabelecem territorialidades específicas e afirmam uma identidade dos sujeitos.

A territorialidade é uma dimensão fundamental para negros e negras. Conforme apontamos, ela se substancializa de diversas formas. É através das territorialidades que se conformam uma identidade coletiva, sentido de pertencimento, memória coletiva, entre outras questões. Desse modo, território, territorialidade e territorialização são indissociáveis (PORTO-GONÇALVES, 2000).

Nessa concepção, é possível entender que os territórios da população negra estão em um contínuo processo de territorialização e desterritorialização. Historicamente, seus territórios foram invadidos e expropriados. Na colonização, os territórios africanos foram invadidos e saqueados por países europeus. Na escravidão, ocorreu o sequestro de milhões de negros e negras de diferentes etnias africanas, o que os levou à separação das suas famílias.

No Brasil, os territórios de identidade negra sempre foram duramente reprimidos e as pessoas absurdamente violentadas, muitas vezes, com a legitimação do Estado brasileiro. Vale lembrar, aqui, as perseguições às religiões afro-brasileiras e capoeiras que foram proibidas e criminalizadas no Código Criminal Republicano de 1890<sup>99</sup>.

Os exemplos das arbitrariedades ocorridas ao longo da história são infinitos, porém, infinita também é a luta negra para (re)construir seus espaços de referência e (re)conquistar seus territórios. Acredito que falar sobre territórios negros é partir do entendimento de que esses territórios sempre foram atravessados por conflitos e disputas ao longo da história. Nas palavras de Raquel Rolnik,

A história da comunidade negra é marcada pela estigmatização de seus territórios na cidade: se, no mundo escravocrata, devir negro era sinônimo de subumanidade e barbárie, na República do trabalho livre, negro virou marca de

---

<sup>99</sup> Ressalto ainda que, antes do Código Criminal Republicano de 1890, as perseguições aos praticantes de religiões de matrizes africanas e capoeira também se deram através dos Códigos de Posturas que estabeleciam regras do que era ou não permitido nos municípios. Evidenciei esses códigos no primeiro capítulo. É importante ainda pontuar que as violências sofridas nesses territórios não cessaram. Vários terreiros ainda são alvo de violências, não raro encontramos diversas notícias de ataques de pessoas a esses espaços que são queimados, apedrejados, denunciados por “perturbação de sossego”.

marginalidade. O estigma foi formulado a partir de um discurso etnocêntrico e de uma prática repressiva; do olhar vigilante do senhor na senzala ao pânico do sanitaria em visita ao cortiço; do registro esquadrinhador do planejador urbano à violência das viaturas policiais nas vilas e favelas. (ROLNIK, 1989, p. 15).

Discorrer sobre territórios, por si, só já é algo muito complexo e que possui variadas possibilidades de leituras, como mostrei. Falar sobre território negro abrange questões ainda mais complexas. Como apresentarei mais adiante, são territórios que imprimem uma identificação muito particular e específica.

E como captar tudo isso? O que são esses territórios negros? Como se formam? Por que são construídos? Como definir esses territórios/territorialidades e identificá-los em Curitiba? Ou, como coloca Marcelo Lopes de Souza, “[...] uma vez que o território é essencialmente um instrumento de exercício de poder: quem domina ou influencia quem nesse espaço, e como?” (SOUZA, 1995, p. 78-79).

Ilka Boaventura Leite (1991) chama a atenção para o assunto, evidenciando que os territórios negros estão inseridos em uma complexidade de formas de apropriação do espaço e não podemos cair em visões reducionistas. As observações precisam ser capazes de ir além da delimitação territorial do espaço físico. Muitas vezes, os territórios negros são identificados a partir da ocupação/utilização de um espaço físico e pensados a partir da dimensão política, de resistência (uma defesa coletiva organizada frente a conflitos), mas é necessário ampliar a categoria analítica para a sua interpretação. A autora evidencia a importância de pensar também as formas de ocupação, as diferentes estratégias de constituição e manutenção desses territórios e as dinâmicas socioterritoriais desenvolvidas por esses grupos.

O conceito de território negro possui diversas definições produzidas em diferentes áreas do conhecimento, não se trata de algo trabalhado exclusivamente pela Geografia. Nesse sentido, procurei alguns estudos que dialogaram com a minha vivência nos territórios negros estudados por geógrafos e não geógrafos/geógrafas, a fim de entender essa temática.

No estudo *Territórios negros nas cidades brasileiras - Etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro* (1989), considerado um dos pioneiros no estudo sobre territórios negros, Raquel Rolnik analisa os espaços negros nas cidades de São Paulo e

Rio de Janeiro. O território negro entendido por Rolnik é um espaço formado a partir da experiência particular, histórias e tradições próprias da população negra. Nas palavras da autora, territórios negros são “[...] não apenas uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade e elaboração de um repertório comum.” (ROLNIK, 1989, p. 02).

A antropóloga Ilka Boaventura Leite (1991), no estudo *Território Negro em Área Rural e Urbana – algumas questões*, entende por território negro:

Um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma. Um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações inter étnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência social (...). Enquanto tal, pode ser visto como parte de uma relação, como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado e recriado, desaparece e reaparece. Como uma das peças do jogo de alteridade, é também e principalmente contextual. (LEITE, 1991, p. 40-41).

Do ponto de vista da ocupação, a autora distingue dois tipos territórios negros: residencial e interacional. O território de ocupação residencial é caracterizado pela materialidade, fixo, local de habitação. O território interacional não necessariamente é fixo, pode ser local de encontros e trocas, carregado de significados, simbologias relacionadas às práticas ali existentes.

Segundo Leite (1991), o que esses territórios residenciais e interacionais têm em comum é que os sujeitos, ao se apropriarem e delimitarem determinado espaço, se singularizam e constituem uma experiência compartilhada. A autora ainda complementa: “Em ambos os casos, a dimensão espacial inclui uma base geográfica e um universo simbólico. Surgem no contexto de alteridade mais amplo.” (LEITE, 1991, p. 43). A autora afirma também que os territórios negros se constituem como espaços de luta contra a invisibilidade. Nas palavras dela,

O território negro aparece, então, como o elemento de visibilidade a ser resgatado. Através dele, os negros, isolados pelo preconceito racial, procuraram reconstruir uma tradição centrada no parentesco, na religião, na terra e nos valores morais cultivados ao longo de sua descendência. A tradição negra tem sido, comprovadamente, o próprio enfrentamento, a resistência cotidiana, a luta

pela recuperação da auto-estima (...). Os negros consolidaram sua identidade social através da demarcação simbólica expressa por uma fronteira étnica que é construída ao longo de muitos anos de resistência e em específicos e diversos contextos: na casa, na vila, no bairro, no clube, na rua, no bar. (LEITE, 1996, p. 36-37).

Outro ponto de análise de territórios negros é que a presença negra por si só não caracteriza um território negro. Em seu estudo, Rolnik (1989) mostra que as pessoas que habitavam os locais apontados por ela como territórios negros não eram exclusivamente negras. Muitos territórios negros, desde os tempos da escravidão, eram habitados por outros grupos sociais.

Nesse sentido, Vera Lúcia Benedito (2013), no texto *Cor e territórios na cartografia das desigualdades urbanas*, argumenta que apenas a presença negra em uma determinada localidade não é suficiente para afirmarmos a constituição de um território negro, pois o território é definido a partir de “marcadores culturais e simbólicos”. Segundo ela,

Não há um só bairro ou distrito na cidade onde a presença negra ou afrodescendente seja 100% [da população]. Mas é justamente na inscrição ou marcadores culturais e simbólicos que a predominância racial se acentua, por meio de organizações sociais, culturais e políticas as quais efetivam um devir e identidades de memória coletiva negra e afrodescendente. É no percurso do tempo e espaço que a história coletiva, marcada por carências sociais, mas também por articulações de lutas, e os microterritórios étnicos e raciais justificam sua razão de ser. (BENEDITO, 2013, p. 99).

Muniz Sodré (1988), no livro *Terreiro e a cidade - A formação social negro-brasileira*, discute sobre território negro a partir do terreiro. O autor destaca o território como algo fundamental para a formação da identidade do grupo. Conforme Sodré,

A ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo implica também localizá-lo territorialmente. É o território que [...] traça limites, especifica o lugar e cria características que irão dar corpo à ação do sujeito. (SODRÉ, 1988, p. 23).

Na Geografia, para o debate acerca do território negro me pautei especialmente em Alecsandro José Prudêncio Ratts (2001) e Rafael Sanzio dos Anjos (2006; 2009).

O geógrafo Alex Ratts compreende território como um espaço apropriado, delimitado e demarcado por um ator coletivo, podendo ser fixo ou flexível. Nesse sentido, os territórios negros se constituem como “[...] espaços apropriados, marcados, qualificados por grupos negros, ainda que não sejam exclusivos.” (RATTS, 2012, p. 232). Assim como as autoras anteriores, o autor complementa que não é apenas a presença negra em um determinado espaço que caracteriza um território negro, mas sim “[...] um conjunto de códigos e símbolos compartilhados, enfim, um modo de vida.” (RATTS, 2004, p. 11).

O geógrafo Rafael Sanzio dos Anjos (2006) tem como foco o estudo de territórios negros, em específico as comunidades quilombolas no Brasil, mas suas produções possibilitam pensar para além dessas comunidades. Ele evidencia que os territórios negros se constituem como um espaço construído a partir de referências de identidade. Nas palavras dele,

É no território étnico, um espaço político, físico e social, que estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população, um espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial e, geralmente, dotado de uma população com traço de origem comum. A terra tem grande importância na temática da pluralidade cultural brasileira, no processo de ensino, planejamento e gestão, principalmente no que diz respeito às características territoriais dos diferentes grupos étnicos que convivem no espaço nacional. (ANJOS, 2006, p. 15).

Em outro estudo, o autor destaca o território como elemento para a manutenção da identidade cultural e coesão social:

O território é uma condição essencial, porque define o grupo humano que o ocupa, onde estão localizados e porque estão naquele espaço (historicidade). A terra (o terreiro) não significa apenas uma dimensão física, mas antes de tudo um espaço comum, ancestral, de todos que temos registros de história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente [...] uma instância de uso comum-coletivo, que é o elemento principal da consolidação do território étnico, da manutenção da identidade cultural e da coesão social. (ANJOS, 2011, p. 85).

De acordo com a minha pesquisa participante/militante, observei até o presente momento um universo de particularidades e de características em comum entre os



Territórios Negros. Acredito ser interessante pontuar algumas compreensões que estou tendo desses territórios, até então. Não quero delimitar um conceito único de Território Negro, até mesmo porque isso é impossível, existem processos e modos diversos desses espaços, cada território possui suas características e não quero correr o risco de generalizações. Mas com as minhas observações e o aporte teórico apresentado, podemos evidenciar pontos relevantes a serem investigados nesta pesquisa. Apresento, a seguir, algumas questões dos espaços estudados:

a) Como todo território, o Território Negro se constitui através de relações de poder. Essa relação de poder está imbricada em um processo de identificação racial que estabelece princípios de diferenciação do “eu” com o Outro. Esses espaços são apropriados de forma material e, ao mesmo, tempo simbólico, podendo ser permanentes ou periódicos. Como aponta Ratts (2006, p. 59): “O corpo negro plural constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem.”

b) Apenas a presença negra em um espaço não constitui um Território Negro, eles se caracterizam fundamentalmente por “marcadores culturais e simbólicos” (BENEDITO, 2013). É um espaço demarcado que estabelece uma alteridade, onde ocorre uma autoafirmação da negritude pelos sujeitos que o constroem. Não se trata de exclusividade negra, mas de um conjunto de processos de identificação de pertença racial. Identifico nesses espaços um discurso afirmativo da negritude no qual as coletividades negras qualificam o espaço.

c) Compreendem mais que delimitações geográficas, são territórios dotados de sentidos, ancestralidades, laços de pertencimento, memórias coletivas negras, afirmação/valorização da cultura negra, espaço de resistência cultural/política. Uma multiplicidade de escalas de pertencimento.

d) As relações sociais nesses territórios se forjam a partir de laços de sociabilidade e coletividade. O território negro é construído na identidade coletiva do grupo, a partir das relações internas.

e) Muitos Territórios Negros se constituem através de uma identificação territorial e laços de pertença com o espaço. Determinadas formas de organizações e rituais

ocorrem devido a uma relação com os espaços simbólicos, que possuem sentidos e significados relacionados às práticas ali existentes. A territorialização negra se pauta em um sistema de classificação funcional e simbólica que constrói identidades. (Como já mencionado, nem toda identidade é territorial, ou seja, nem toda identidade negra é territorial. Mas, dentro da diversidade de territórios negros analisados, eles se apresentam também como identidades territoriais, território como elemento fundamental de identificação ou simbolização de negros e negras através de referentes espaciais).

Dessa forma, os grupos negros constituem seus territórios negros muitas vezes em lugares estrategicamente posicionados. Aliás, não apenas seus territórios, mas, em meio a uma cidade que historicamente sedimentou um imaginário de cidade europeia, invisibilizou, marginalizou e reforçou a não-existência política e discursiva de tais grupos, negros e negras mobilizam estrategicamente novos discursos identitários na busca pelo reconhecimento de história, geografia, cultura, memória e seu protagonismo. E eles o fazem descolonizando um discurso moderno/colonial que ainda se faz presente sobre a população negra, pois como apresentamos anteriormente, o racismo conforme Oliveira (2019):

O racismo traz heranças irredutíveis da colonialidade e ao mesmo tempo se renova com as transformações na ideia de raça (QUIJANO, 2005; ALMEIDA, 2018). Assim entendemos que o racismo precisa ser compreendido na análise da produção social do espaço, pois institui: 1) a propriedade como um privilégio racial masculino e branco; 2) define uma política racial de lugares de memória (NORA, 1993); 3) o branqueamento da paisagem e do território (OLIVEIRA, 2014; SANTOS, 2018) como um dos símbolos da modernização do espaço; 4) cria e recria formas espaciais que reafirmam uma hierarquia do humano baseado na ideia de raça, visando reproduzir os falsos complexos apontados por Fanon (2008): o complexo de inferioridade, dependência e superioridade (...) O complexo de inferioridade produz apagamento e invisibilização das formas espaciais/processos sociais vinculados aos negros. (OLIVEIRA, 2019, p.191).

Dessa forma, o movimento negro curitibano, através das mais diversas formas de territorialidades, questiona discursos e representações hegemônicas na cidade de Curitiba – espaço concebido - e politiza, valoriza e ressignifica a cultura negra, histórias,

memórias e saberes, práticas e o cotidiano de um espaço vivido. Propõe uma r-existência e protagoniza suas identidades negras através de outras simbologias.

As formas de apropriação desses territórios são ancoradas em diferentes formas de territorialidades, são plurais. Analisando as dinâmicas socioterritoriais desenvolvidas, entendemos que a constituição e manutenção dessas territorialidades são pautadas através de vários elementos, porém, existem alguns princípios que são comuns e centrais nas territorialidades, e é nesse sentido que o próximo capítulo discutiu mais profundamente esses elementos que identificamos.

*Vozes-Mulheres*

*A voz de minha bisavó  
ecoou criança  
nos porões do navio.  
ecoou lamentos  
de uma infância perdida.*

*A voz de minha avó  
ecoou obediência  
aos brancos-donos de tudo.*

*A voz de minha mãe  
ecoou baixinho revolta  
no fundo das cozinhas alheias  
debaixo das trouxas  
roupagens sujas dos brancos  
pelo caminho empoeirado  
rumo à favela.*

*A minha voz ainda  
ecoou versos perplexos  
com rimas de sangue  
e fome.*

*A voz de minha filha  
recolhe todas as nossas vozes  
recolhe em si  
as vozes mudas caladas  
engasgadas nas gargantas.*

*A voz de minha filha  
recolhe em si  
a fala e o ato.*

*O ontem – o hoje – o agora.*

*Na voz de minha filha  
se fará ouvir a ressonância  
o eco da vida-liberdade.*

*(CONCEIÇÃO EVARISTO, 1990)*

#### 4 ELEMENTOS FORMADORES DAS TERRITORIALIDADES NEGRAS CURITIBANAS

Nos capítulos anteriores, apresentamos como o movimento negro tem buscado confrontar os racismos na cidade de Curitiba. Entendemos que os territórios apresentados evidenciam diversas estratégias territoriais que incidem sobre a cidade de Curitiba. Cada estratégia territorial possui duração/extensão, parcerias, articulações, formas de direitos e escalas de ação distintas (OLIVEIRA, 2006), mas também podemos observar elementos em comum entre elas.

Podemos compreender as r-existências negras inscritas nas formas espaciais a partir desses três elementos principais que, embora não exclusivos, estruturam as estratégias territoriais: ancestralidade e memória, estética afrodiaspórica e cultura política Negra. Esses três elementos não foram escolhidos aleatoriamente, mas se mostraram centrais porque apareceram constantemente nas narrativas identitárias e de apropriação territorial do movimento negro curitibano.

A seguir, vejamos cada um deles:

TABELA 6 - ELEMENTOS COMUNS EM TERRITÓRIOS NEGROS DE CURITIBA

(continua)

<b>ELEMENTOS CENTRAIS DAS ESTRATÉGIAS TERRITORIAIS</b>	
Ancestralidade e memória	Princípios fundamentais da cosmovisão africana; Regime de significados e signos próprios; Significado/sentido dado a determinadas experiências que se alargam para além da dimensão sanguínea/genealógica/familiar.
Estética afrodiaspórica	Construção positiva da Estética corporal negra; Cabelo como fator simbólico; Resgate da autoestima negra; Movimento negro produtor de saberes políticos, identitários e corpóreos; Atribuição de um significado político à corporeidade negra; Positivação do corpo negro; Politização da estética; Ressignificação do padrão estético; Valorização de uma estética historicamente oprimida.

TABELA 6 - ELEMENTOS COMUNS EM TERRITÓRIOS NEGROS DE CURITIBA

(conclusão)

Cultura política Negra	Contestação a uma cultura dominante; Política Cultural; movimento desafia, desestabiliza e redefine o poder social; desestabiliza os significados culturais dominantes; Politização da cultura negra; reconhecimento do conjunto de expressões culturais negras na formação brasileira; Atribuição positiva à cultura negra e desconstrução do essencialismo e folclorização; Africanidade; reinvenção das tradições culturais de matriz africana.
------------------------	--

FONTE: Elaborado pela autora (2019).

#### 4.1 "SEGUIR O PRECEITO, SALVAR O RESPEITO, GUARDAR O SEGREDO E MANTER O AXÉ": ANCESTRALIDADE E MEMÓRIA NEGRA<sup>100</sup>

Dentro da diversidade de elementos estruturantes da resistência negra curitibana, a ancestralidade e memória são fatores que apareceram como base da organização social, cultural e política do grupo negro. Esses elementos apareceram constantemente no discurso de afirmação identitária de muitos militantes. Assim, ficou perceptível que a luta se funda com base nesses fatores, bem como eles são eixos constitutivos das territorialidades.

Dentre as várias questões debatidas nesta dissertação, acredito que esses dois princípios norteadores da luta negra são os mais complexos, pois envolvem um universo difícil de ser apreendido. Ancestralidade e memória abarcam outros modos de concepções da vida, de ser, de fazer, de produzir, relacionar, agir, pensar, envolvem uma multidimensionalidade.

Conforme pontua Eduardo Oliveira (2007), ancestralidade/memória são um dos

---

<sup>100</sup> "Seguir o preceito, salvar o respeito, guardar o segredo e manter o axé", frase proferida por Candieiro quando ele mencionou o que entende por ancestralidade.

princípios fundamentais da cosmovisão africana<sup>101</sup> e em suas palavras, “[...] a ancestralidade, na perspectiva da experiência africana, é uma filosofia que, como todas as outras, produz mundos para muito além de produzir conceitos.” (OLIVEIRA, 2012, p.43). Acredito que colocações epistemológicas não são suficientes. Ancestralidade/memória vão para além da materialidade e do visível. Desse modo, é difícil externalizar, via escrita, e mais difícil ainda para uma visão de mundo ocidental racionalista entender. Ancestralidade são vivências, experiências, sensações e energias dotadas de significados. É sentir na mente, corpo, pele e coração. Parte do movimento, da vibração.

Ainda que a ancestralidade e o modo como as suas diferentes expressões são acionadas, isto é, apesar de envolver uma complexidade e polivalência de sentidos, essa dimensão refletiu nas territorialidades negras da cidade de Curitiba e aqui buscarei evidenciá-las. A ancestralidade, bem como a memória, se reatualiza e atua como dimensão política dentro do movimento negro, por isso a importância de reconhecer a potencialização dessa temática.

Eduardo Oliveira (2007), sobre a temática da Filosofia da Ancestralidade e Cosmovisão Africana, apresenta a discussão sobre ancestralidade africana de uma perspectiva que nos contempla. Ele parte para pensar ancestralidade a partir de uma “África que interessa ao Brasil, e pelo Brasil que se africanizou desde essa África aqui reconstruída.” (OLIVEIRA, 2007, p. 02). Assim ele observa,

Ancestralidade, aqui, é empregada como uma categoria analítica e, por isso mesmo, converte-se em conceito-chave para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura. Minha referência territorial é o continente africano, por um lado, e o território brasileiro africanizado, por outro. Por isso, meu regime de signos é a cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil. Cultura, doravante, será o movimento da ancestralidade (plano de imanência articulado ao plano de transcendência) comum a esses territórios de referência. (OLIVEIRA, 2007, p. 03).

---

<sup>101</sup> O autor Eduardo Oliveira (2007) destaca também a diversidade e integração.

Nesse sentido, o primeiro ponto a ser colocado, é que a ancestralidade parte da noção de dar significado/sentido a determinadas experiências, assim, a compreensão se alarga para além da dimensão sanguínea/genealógica/familiar.

Conforme aponta Oliveira (2007), diferente do início do século XX, no qual a ancestralidade fazia referência a uma relação de laços consanguíneos/parentescos, a ancestralidade passou a ser discutida a partir da religiosidade, ou seja, a ancestralidade passou a ser compreendida como uma categoria relacionada exclusivamente ao povo de santo. Nas religiões de base africana, como o Candomblé, um dos fundamentos principais é a ancestralidade. É ela que legitima/regula as relações, práticas, rege e sustenta valores, o culto, os princípios e ritos do povo de santo. Portanto, a ancestralidade é pautada como elemento central da cosmovisão africana brasileira.

Isso não significa que a ancestralidade no sentido sanguíneo/parentesco não seja acionada. Nas territorialidades negras de Curitiba, notei em diversos momentos alguns discursos em que a ancestralidade é identificada através do respeito aos avós, pais, entre outros. A Senioridade, o respeito pelos mais velhos, às origens, aos mestres, ao conhecimento das tradições/ensinamentos que eles carregam se apresenta como uma referência. O ouvir/aprender são fundamentais para a valorização da ancestralidade. É dos mais velhos que partem a continuidade das tradições e transmissão do conhecimento. São os guias porque possuem sabedorias.

Mas a ancestralidade também passa a ser entendida na sua dimensão política e se torna uma bandeira de luta. Não mais se limitando a uma dimensão religiosa, ela passa a representar “[...] um termo em disputa [...] nos movimentos negros organizados nas religiões de matriz africana, na academia e até mesmo nas políticas de governo.” (OLIVEIRA, 2007, p. 245). A ancestralidade se torna um eixo central nas estratégias organizativas de uma cosmovisão africana que sai de dentro dos terreiros para atuar em uma diversidade de esferas. Assim diz Oliveira:

A ancestralidade torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais, um novo projeto sociopolítico fundamentado nos princípios da inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito à experiência dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na



diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária, entre outros. Tributária da experiência tradicional africana, a ancestralidade converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Retro-alimentada pela tradição, ela é um signo que perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, esparramando sua dinâmica para qualquer grupo racial que queira assumir os valores africanos. Passa, assim, a configurar-se como uma epistemologia que permite engendrar estruturas sociais capazes de confrontar o modo único de organizar a vida e a produção no mundo contemporâneo. (OLIVEIRA, 2007, p. 3-4).

O autor entende ainda a ancestralidade como uma relação de alteridade. Na cosmovisão africana, tudo é relacional, ligado, coletivo, circular, movimento, é uma rede de pertencimento historicamente construída:

Nesse sentido, a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: sgnicas, materiais, linguísticas etc. O fundamento dessa sociabilidade é a ética, daí a ancestralidade ser também uma categoria de inclusão porque ela, por definição, é receptadora. Ela é o mar primordial donde estão as alteridades em relação. A inclusão é um espaço difuso onde se aloja a diversidade. Inclusão está ancorada na experiência negro-africana em solo brasileiro, que mantém e atualiza sua forma cultural seja na capoeira angola, no Candomblé tradicional, na economia solidária das favelas etc. (OLIVEIRA, 2012, p.40).

Entendemos que a ancestralidade, mais que um conceito de pensamento, é a forma cultural africana recriada no Brasil que abarca diversas experiências negras. Como mencionado, na vivência das territorialidades negras pude observar diversos sentidos dados à ancestralidade. Observei a ancestralidade sendo acionada nos discursos do movimento negro fazendo referência a uma liderança negra, ou seja, negros e negras que resistiram a um passado de opressão e são exemplos de força e ânimo para a luta atual. Nesse sentido, essa memória coletiva ancestral diz respeito a diversas figuras históricas, como Dandara e Zumbi dos Palmares, por exemplo, que são heroificados e revividos dentro do movimento.

Esse reviver ancestral pode se dar de várias formas: através do canto, do teatro, publicações de materiais, contação de histórias, entre outras. Suas trajetórias históricas se mostram exemplo de resistência diante de um contexto de racismo/opressão e essas referências recuperadas são fundamentais para a constituição de uma identidade negra e impulsionadora de estratégias e ações. Nesses antepassados, estão o valor do seu

legado e a força para a continuidade de luta.

Outras vezes, observei que a ancestralidade é acionada nos discursos do movimento negro através de uma referência ao continente africano. Ocorre uma espécie de ligação simbólica de negros e negras com a África mítica. Entendemos que, mesmo com a diáspora e a violência colonial às quais os africanos foram submetidos e arrancados de seu continente, a força negra não foi destruída, ela aqui se (re)territorializa e manifesta. Está na dança, memória, tecnologias, mitologias, roupa, cabelo, crenças, idiomas, canto, práticas corporais, entre outras coisas.

A ancestralidade é vista, então, como um traço comum que se pode estabelecer entre nós com as diversas culturas existentes na África. A ancestralidade, como referência ao continente africano, é vista através de uma perspectiva da diáspora e a capacidade de negros e negras de recriarem seus territórios, mesmo expulsos do seu lugar de origem. As heranças negras aqui chegaram e aqui se enraízam.

Identifiquei ainda que a ancestralidade é, também, corporificada e vivificada por meio da dança. Essa relação existente entre o corpo e ancestralidade na dança é muito forte. Acredito que nenhum corpo negro fica indiferente ao som de um batuque. Os tambores carregam uma carga emocional, histórica e ancestral alterando os sentidos de um corpo negro diante dele. A dança é um mergulho nas raízes e que possui uma finalidade ritual. A dança nunca é uma dança por si só, ela está intrinsecamente ligada a outras dimensões, uma delas é a espiritual.

Para ilustrar o que afirmamos, apresentamos a seguir uma imagem do dançarino Leonardo Cruz, membro da ala da dança do bloco Afro Pretinhosidade, realizando um movimento de simbologia aos orixás. Apontamos também que os figurinos, adereços e adornos na cabeça utilizados pelos membros carregam várias simbologias que expressam uma ancestralidade, tais como miçangas, búzios, cores e palhas na configuração do bloco. Assim, conforme Oliveira (2005),

[...] imbuída de um gestual e de um dinamismo próprios, cuja simbologia não pode ser dissociada de sua matriz cultural, em especial a africana, onde o dançar se traduz como poder de comunicação em sentidos mais profundos. (OLIVEIRA, 2005, p. 62).

FOTO 39 - REFERÊNCIA AO ORIXÁ NOS MOVIMENTOS DA DANÇA AFRO



FONTE: Fotografado por Silva.Olhar (2020).

Nesse sentido, observei também a ancestralidade no contexto divinizado. A crença não está segregada do cotidiano da luta negra, mas existe simultaneamente com ela. As ações perpassam o sagrado e a luta se fundamenta nos sentidos dados à espiritualidade. Nas crenças africanas, um ancestral (orixá) está vivo e é personificado em elementos da natureza (VERGER, 1997). Toda existência, como a chuva, árvores, o vento, a terra, a cachoeira, a mata, entre outros, é parte de uma dimensão maior. Eduardo Oliveira (2006) argumenta que

O culto aos ancestrais representa de maneira exemplar a cosmovisão africana, tanto porque compõe as camadas mais importantes dessas sociedades (princípio masculino, princípio feminino e o coletivo), quanto pela riqueza de funções que possuem os ancestrais. Vivendo no tempo do passado, um tempo mitológico (*zamani*), os ancestrais interferem e participam ativamente na vida de seus iniciados e de suas comunidades, atuando e transformando o tempo *sasa*,

construindo e restituindo a força vital (ou axé) de seus descendentes, fazendo com que a vida seja um *continuum* impregnado da energia dos entes sobrenaturais, que, em outros tempos, já foram *ara-aiyé*, e que agora emprestam sua energia, seu ser-força, às comunidades e seus membros, tornando o universo africano um universo impregnado de energia e força. (OLIVEIRA, 2006, p. 65).

Enfatizamos, contudo, que a gestualidade de uma simbologia de um orixá é diferente de um contexto performático da dança. Apesar de ser referência em diversos movimentos, são coisas distintas, ou seja, arte e religião são coisas distintas, o respeito ao sagrado deve ser mantido e diferenciado:

Existe uma linha tênue de separação, de forma que estas duas linguagens se realimentam, mas o conhecimento dos contextos ajuda a definir as diferenças. Pressupondo que o mito presentificado nos eventos ritualísticos pode exercer influência na criação artística, essa distinção do contexto artístico e do religioso possibilita ao artista ter a clareza do sentido dos seus gestos no processo analítico e criativo da sua obra de arte. (FALCÃO 2009, p.35).

Durante a preparação do início das saídas e/ou na finalização das apresentações do Bloco Afro Pretinhosidade, na realização do Afoxé e nas lavagens das escadarias que apresentamos anteriormente, esse ritual religioso em louvor à ancestralidade se mostra bem forte. É realizado um pedido de licença e saudações a divindades guardiãs e protetoras que governam os caminhos. A dimensão ritualística e simbólica rememora a ancestralidade através da evocação da força ancestral e divindades africanas. Assim aponta Candieiro (2019), com o exemplo do Afoxé:

Afoxé é o poder da palavra cantada, é poder de realização (...). Vocês tem que pedir licença para sair na rua, na cultura negra a rua tem dono, e o Afoxé vem pedindo licença para que a coisa possa acontecer de forma harmoniosa na rua, para que não tenha nenhum destempero, né. Quem rege o Afoxé são os OGANS, existe uma oferenda que é feita para acalmar esse mundo invisível que nós não temos conhecimento e possa permitir que nós façamos apresentação na rua, dentro da harmonia. (CANDIEIRO, 2019, não p.).

A dança, então, apresenta para o movimento uma potencialidade de luta. Dançar é um corpo negro que conta sua própria história, é reconstrução de corpos que historicamente foram apagados/invisibilizados/animalizados, é autonomia, recuperação,

valorização da herança negra, e construção identitária, de resistência e posicionamento político. Dançar é evocar a ancestralidade. É corpo ressignificado. Dançar é descolonizar o corpo, no movimento se inscrevem dimensões políticas e sociais:

Os nossos gestos, posturas e olhares transgridem, afirmam e resistem ao tempo. Se para as danças, o corpo é o principal comunicador, então, nossos corpos expressam o poder, a identidade, linguagem e a reflexão sobre as culturas, valores, religiosidade, heranças do legado africano no Brasil. Nossos movimentos corporais criam e recriam estas danças a partir das influências dos elementos das culturas africanas (religiosidade, estética, ideologias), cumprindo um trajeto de afirmação de identidade e reconstrução de identidade social, distorcidas pela colonização, sendo a Dança, a representação ética e estética que contraria a visão da cultura ocidental que desconsidera a integridade humana, sendo sempre reelaboradas e identificando a reelaboração do conhecimento mítico. (OLIVEIRA, 2016, p. 165 - 166).

Outra dimensão visualizada da ancestralidade é através da estética. Débora Pereira do Deby salão, aponta o corpo e o cabelo como fatores da construção e afirmação da identidade negra baseados na ancestralidade africana. Trabalhar com a estética na perspectiva do turbante no cabelo remete ao entendimento da existência de um Orí (em iorubá significa a cabeça ancestral). Nesse sentido, Dias (2014 apud SANTOS, 2017) salienta que:

[...] a cabeça é a vasilha da personalidade e do destino (ipin) e é composta pelo orí odè (cabeça exterior) e orí inú (cabeça interior ou mística). O orí guarda não só a razão, mas os sentimentos e a espiritualidade da pessoa e, por isso, precisa ser protegido. O acesso é reservado somente a quem se confia. Por isso os turbantes são utilizados tanto para proteger esse sinal de poder de olhares invejosos quanto para adornar e proteger o orí. Cada tipo de amarração tem seu significado social, político e/ou espiritual, característica que ainda podemos observar no uso de turbantes por autoridades religiosas de matriz africana (DIAS, 2014 apud SANTOS, 2017, p. 22).

A representação do turbante é muito comum nas territorialidades negras. A seguir, a simbologia desse Orí:

FOTO 40 - TURBANTE SIMBOLIZANDO O ORÍ



FONTE: Fotografado por Silva.Olhar (2020)

Aqui, ressaltei alguns exemplos em que a ancestralidade aparece nos discursos e se faz presente nas territorialidades. Constatamos que a ancestralidade se apresenta como uma concepção que envolve a dimensão histórica, espiritual, imaterial, política. Dentro da cosmovisão africana, tudo é princípio de integração que se comunica e se complementa. A ancestralidade está no cotidiano, nas festividades, nas danças, discussões políticas, arte, cultos religiosos, entre outros. Apesar de possuir significações individuais e coletivas variáveis, a ancestralidade aparece como algo central e importante nas territorialidades e norteia o modo de viver.

Ancestralidade não é resquício de algo que já se foi, estático no passado, congelado no tempo, mas é viva, ativa, dinâmica e está constantemente sendo (re)construída, (re)criada, ressignificada no movimento. Não é apenas uma memória

negra/tradição ancestral rememorada, mas algo que dá legitimidade às estratégias de afirmação identitária, possui uma ligação intrínseca ao seu fazer. Assim, “fruto do agora, a ancestralidade ressignifica o tempo do ontem. Experiência do passado ela atualiza o presente e desdenha do futuro.” (OLIVEIRA, 2012, p. 40).

Essa ancestralidade se enraíza nas memórias que emergem em torno de um sentido político. Elas são acionadas para afirmação da identidade negra e se mostram também como um eixo de reivindicações da luta. Assim, “[...] muito além do exercício de recordação, a memória é uma das formas fundamentais de subjetivação que produzimos enquanto ser em relação ao tempo e o espaço.” (OLIVEIRA, 2019, p. 313) que se manifesta tanto coletivamente como individualmente, como pontua o geógrafo Luiz Carlos Flávio (2013):

A produção da memória abriga em si a necessidade de objetos de referência os quais amiúde permitem cimentar, substantivar e dar vazão aos sentidos e significados que coordenaram (no passado) e eventualmente continuam a coordenar (no presente) as produções, vivências, apropriações socioespaciais. (FLÁVIO, 2013, p. 130).

Flávio (2013) expõe que a produção territorial não pode ser pensada apenas como produção material. As constituições desses processos territoriais comportam elementos simbólicos e imateriais de uma memória negra que se materializam no presente. Esse presente, em conjunto com elementos acerca do passado, é fundante da produção social do espaço.

Dessa forma, como coloca o autor, a geografia deve entender o potencial que acompanha esse processo de memória, imagens e representações. Esses processos legitimam ações e práticas de domínios territoriais, se constituindo como elemento fundamental para a realização do território. As representações de memória no território, ou em outras palavras, os “territórios de memória”, possuem na memória um mecanismo que alimenta e legitima os processos de dominação e apropriações territoriais.

Pierre Nora (1993) escreve a respeito do que denomina de “lugares de memória”. São os lugares de importantes referências na memória dos indivíduos e grupos. Esses lugares simbólicos servem como base para as memórias coletivas e afirmadoras de

identidades sociais, ou seja, as memórias se referenciam nos espaços onde os sujeitos estão estabelecidos. Portanto, esses lugares simbólicos estão relacionados à pertença dos sujeitos, coletividade e fortalecimento identitário de determinado grupo.<sup>102</sup>

As memórias são geradoras de territorialidades e ações negras. Conforme aponta Guimarães (2018), as negras memórias sociais grafam marcas negras no espaço geográfico, que podem ser transformadas em “ações-resistências” e “lugares-resistências”. Nas palavras do autor:

[...] a memória se transforma em elemento de resistência e mantém as lembranças de pessoas, histórias e lugares africanos pela diáspora afora. Assim, podemos afirmar que a diáspora africana e toda a sua produção patrimonial abriga vidas negras e estas [...] são necessariamente geográficas, mas também oprimidas pelos discursos que apagam e desespacializam seu senso de lugar. (GUIMARÃES, 2018, p. 104 apud MCKITTRICK, 2006, p. 08).

A dimensão espacial das relações étnico- raciais (RATTS; 2003, 2004), não se refere apenas a como os grupos e indivíduos se localizam no espaço, principalmente na configuração de segregação racial, mas também na forma como grupos e indivíduos negros e brancos vivenciam e experienciam as espacialidades, e eles vivenciam de forma

---

<sup>102</sup> Ressalta-se que o conceito de Lugar também envolve uma polissemia de noções na Geografia. O geógrafo Diogo Marçal Cirqueira (2010), usando as discussões da autora Adriane Leite (1998), mostra que o conceito de lugar passou por mudanças ao longo dos anos na Geografia e, aquilo que inicia com um entendimento apenas de perspectiva locacional ganha uma maior complexidade. Nesse sentido, apreendemos o pressuposto teórico em concordância com Cirqueira (2010) e, em resumo, entendemos Lugar como: a) Sistema de relações singulares: portanto, ultrapassa o sentido de localização. O Lugar é experiência dos indivíduos vivida no espaço, é pertencimento, simbolismo, é produzido por relações de afetividade de grupos/indivíduos com o espaço, assim sendo, possui significado para os sujeitos. É carregado de simbologias e histórias que dão sentido à apropriação dos grupos em uma porção do espaço geográfico, assim o espaço se transforma em lugar. Nas palavras de Tuan, “o espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significação.” (CIRQUEIRA, 2010 apud TUAN 1983, p.151). b) Como categoria individualizante: O lugar é conformado na relação particular do indivíduo com o espaço envolvendo questões simbólicas e da materialidade. c) O Lugar não é conformado apenas por experiências agradáveis e positivas, está em constante disputa de forças. d) O corpo é um produtor do espaço. É através do corpo e seus sentidos que se constrói e se apropria do espaço. Os processos sociais, como o racismo, atuam criando e definindo experiências de grupos e indivíduos no lugar. O corpo é um marcador de vantagens, privilégios e hierarquização. CIRQUEIRA, D. M. **Entre o corpo e a teoria: a questão étnico-racial na obra e na trajetória socioespacial de Milton Santos**. 2010, 159.f. Dissertação (Mestrado em Geografia) IESA, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/34054>. Acesso em 27 de out. 2019.



diferente uma dimensão tanto material como simbólica (CIRQUEIRA, 2010).

O processo colonialista visa apagar as inscrições espaciais negras (OLIVEIRA, 2019) e suas subjetividades. Diante disso, o movimento negro luta pelo resgate histórico-geográfico das suas referências, conformando seus lugares de memória. Esses lugares podem ser os mais diversos possíveis: praças, clubes, monumentos, entre outros. Entretanto, os lugares de memória transcendem a materialidade. Sendo os lugares constituídos a partir de processos históricos, envolvendo relações de poder, consequentemente, existe uma disputa entre os diferentes grupos e indivíduos (POLLAK, 1989).

Nesse sentido, os lugares de memória conformam também uma disputa de significados. Logo, tensões marcam as relações sociais produtoras de territórios e territorialidades. Emergem conflitos entre os diferentes grupos sociais para se estabelecer o que deve ou não ser rememorado, apagado, exposto e aceito como história oficial, denominado por Oliveira (2019) de uma gestão bionecropolítica das memórias negras. Conforme ele, o sistema racista,

[...] cria e recria condições para impedir a reconstrução das experiências de tempo e a construção histórica de uma consciência espacial negra, para não comprometer as estruturas sociais de poder racista que, paradoxalmente, não se vê como racista. (OLIVEIRA, 2019, p. 313).

A colonialidade visa impor uma memória, fatos e acontecimentos como únicos, universais e uniformizados. A história contada sobre a cidade de Curitiba é uma só: uma memória branca. As memórias negras são historicamente silenciadas e subalternizadas na produção social do espaço na cidade, elas não fazem parte das representações oficiais e válidas da cidade. Como já citado, a Linha Turismo, por exemplo, estabelece como marcos de referência histórica lugares majoritariamente em homenagens a europeus. Portanto, a colonialidade define uma política racial de lugares de memória e essa gestão racista do espaço se faz presente não apenas nos discursos dos grupos sociais hegemônicos, como aponta Oliveira (2019), mas também no:

1) desfinanciamento dos espaços culturais negros diaspóricos; 2) um tempo

governamental através da burocracia que dificulta a efetivação de políticas de reconhecimento, redistribuição e representação negra nas instâncias de poder 3) um esquecimento consciente das histórias e geo-grafias negras e diaspóricas na produção social do espaço 4) seletividade racial nos bens tombados. (OLIVEIRA, 2019, p. 312-313).

Além de um desfinanciamento dos espaços culturais, podemos perceber também como a gestão racista, em conjunto com a sociedade civil, barra os lugares propostos para a realização de atividades negras. Como relatado no capítulo anterior, aconteceu uma proibição do ensaio do Afoxé no Quintal da Maria sobre alegação de perturbação de sossego, como relatou Candieiro (2019):

(...) Quando a gente começa a falar disso aí, a primeira coisa me vem na minha cabeça aqui dos espaços atuais, onde tá essa galera, né, eu vejo os espaços de samba, mas eles mudam sempre. Quando as casas de samba começam a funcionar, aqui (Largo da Ordem), por exemplo, tinha o Bebedouro, lá era um espaço muito forte de presença negra, de samba, e aí começou a ter vários problemas com a Prefeitura que tava lá multando direto essas casas. Isso por quê? Porque fica forte a batucada e as pessoas começam a vir da periferia para o centro e aí o que acontece? Começam a multar, fecham o espaço (...). O movimento negro é feito em brechas. Eu comecei a ensaiar no Quintal da Maria, nós começamos a ensaiar com 10 pessoas, quando começou a dar 200 pessoas na batucada, todo mundo trazendo tambor e o negócio ficou forte não podemos mais ensaiar lá, por quê? Porque o vizinho começou a reclamar, percebe? Nós não temos espaços adequados para que a nossa cultura se desenvolva. Daí você percebe que esse movimento racista, ele se movimenta também. (CANDIEIRO, 2019, não p.).

Outro exemplo são os diversos espaços solicitados pelo movimento negro para serem realizadas ações, mas negados pela Prefeitura sob a alegação da falta de recursos financeiros. Quando as memórias negras são lembradas, existe ainda uma desvalorização. Citamos como exemplo a diferença na proporção das homenagens: na Praça Tiradentes, existem diversos bustos de personalidades brasileiras, como Getúlio Vargas, Marechal Floriano Peixoto e Tiradentes, como se pode ver a seguir:

FOTO 41 - BUSTO DO TIRADENTES LOCALIZADO DA PRAÇA TIRADENTES



FONTE: fotografado por Maurilio Chel (2017).

Nessa mesma praça, foi solicitado para a Prefeitura que fosse colocado algum marco que representasse a presença negra na cidade, visto que se trata de um lugar com uma carga de memória negra. Atualmente, ocorrem na região diversas ações como a Roda de Rua, finalização do cortejo da lavagem das escadarias e marchas religiosas de religiões de matrizes africanas. Depois das solicitações, a Prefeitura colocou uma pequena placa em uma rocha, ao lado das árvores Gameleiras africanas, que passa despercebida pelas pessoas na cidade.

FOTO 42 - PLACA EM HOMENAGEM À POPULAÇÃO NEGRA CURITIBANA



FONTE: Fotografado pela autora (2019).

A placa traz a frase “A raiz negra em Curitiba é forte, antiga e altiva. Faz parte da história e alimenta o futuro”. Essa frase não é a original sugerida por Candieiro (2019), uma das pessoas que solicitaram a placa. Ele relata que a frase original fazia referência à religião de matriz africana e a Prefeitura, alegando laicidade, alterou a frase para que ela pudesse ser colocada.

Entretanto, a história não se compõe somente de dominação. Diante do encobrimento, o movimento negro confronta a memória e a história produzida da cidade de Curitiba. Traze à tona as memórias “proibidas” de serem colocadas como parte da história curitibana. Entre essas ações para evidenciar outras histórias, destaca-se a *Coleção Oralidades Paranaenses*, desenvolvida pelo Centro Cultural Humaita – Centro de Estudo e Pesquisa da Arte e Cultura Afrobrasileira. A *Coleção Oralidades*

*Afroparanaenses* realiza o trabalho de trazer essa presença negra na cidade (e Paraná), evidenciando personalidades afro paranaenses marcantes e nossas heranças culturais que a historiografia oficial não mostra.<sup>103</sup>

Historiografia oficial curitibana que não mostra a existência de congadas, pelourinhos, associações, irmandades negras, personalidades negras como Maria Águeda, negra livre que foi presa no século XIX, pois se recusou a obedecer a uma ordem da esposa do capitão-mor da vila; João Pedro, considerado como o primeiro cartunista do Brasil; Vicente Moreira Freitas, um dos mestres de obras que ergueu a Igreja Matriz; Irmãos Rebouças, responsáveis pela construção da estrada de ferro que liga Paranaguá a Curitiba; Pamphilo de Assumpção, fundador e primeiro presidente do Instituto de Advogados do Paraná e responsável pela instalação da Seção Paranaense da Ordem dos Advogados do Brasil; Enedina Alves Marques, primeira mulher negra no Brasil e primeira mulher do Paraná a se formar em Engenharia, dentre tantas outras personalidades negras nunca mencionadas pela gestão racista da cidade (COQUEIRO; REINEHR; SILVA, 2018).

Assim, esse processo de resgate de memória e ancestralidade feito pelo movimento negro não é apenas para lembrar um passado, mas para fazer uso da politização desses elementos na reivindicação de direitos territoriais e enfrentamento do racismo institucional (OLIVEIRA, 2016), os colocando como sujeitos da história e geografias da cidade. São elementos que estão inseridos na luta pela politização do espaço, que apontam para inscrições afrodiaspóricas na cidade e que historicamente sofrem tentativas de aniquilamento.

Entendo que as estratégias territoriais negras estão inseridas em uma

---

<sup>103</sup> A Editorial Humaita possui obras impressas, digitais e miniaturas artesanais. Algumas obras realizadas são: AfroLapeanos – Crônicas Manifestos e Pensamentos Azeviche; Poemas para o Santo Negro; À Congada com carinho; Afrocuritibanos: crônicas, manifestos e pensamentos azeviche; Coleção de Mini Livros Artesanais e Oralidades Afroparanaenses. A entidade realiza também o suporte pedagógico afro paranaense para os professores e professoras para que esses conteúdos cheguem às escolas. Realiza a distribuição gratuita ou de baixo custo de alguns materiais de modo que a Lei Federal 10.639/03 no estado do Paraná seja, de fato, alcançada. Para maiores informações, ver: <https://informativocentroculturalhumaita.wordpress.com/>

complexidade e multidimensionalidade. O simbólico e político são dimensões que estão entrelaçadas. A constituição de territorialidades não se dá não apenas no sentido físico, por si só, mas também está ligada a aspectos imateriais que impulsionam as lutas, r-existências e disputas do movimento negro com as forças hegemônicas na cidade.

A ancestralidade e memória são nossos guias que potencializam nosso ser/fazer/criar, nosso estar no mundo. Estão enraizados na coletividade negra, nas territorialidades e no nosso cotidiano. Voltamos ao passado para ressignificar o presente, resgatamos as memórias e caminhamos para frente, para continuar r-existindo. Assim nos ensina o símbolo Adinka, do pássaro Sankofa<sup>104</sup>(Sanko = voltar; fa = buscar, trazer), representado por um pássaro que voa para frente com a cabeça para trás e carrega no seu bico um ovo, e cujo provérbio diz: “Se wo were fi na wo sankofa a yenkyi”, ou seja, “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás”.

A seguir, a imagem que representa tal provérbio:

IMAGEM 9 - SÍMBOLO ADINKA



FONTE: ied.edu.br

Mesmo voando para frente, o pássaro olha para trás para resgatar o que foi deixado. *Sankofa* nos ensina que ancestralidade e memória nos constituem enquanto indivíduo e coletivo, elas nos dão sentido ao existir, e ação ao fazer. Negros e negras constroem estratégias políticas, organizacionais, conjunto de discursos e representações

---

<sup>104</sup> Origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Esses ideogramas utilizados pelo sistema de escrita Adinkra, compunha as várias formas de expressão escrita existentes na antiga África, utilizado pelos povos Akan.

pautadas na ancestralidade, olhando para o passado, buscando nas tradições e na memória sua força, e projetando um futuro.

#### 4.2 ESTÉTICA AFRODIASPÓRICA: UM CORPO-IDENTIDADE

O corpo expressa identidades sociais que são construídas de acordo com o contexto histórico, geográfico, cultural e político, e seus sinais imprimem poder, hierarquia, símbolo de status entre os sujeitos. A corporeidade,<sup>105</sup> como uma construção social no contexto de uma sociedade racista, estabelece os marcadores como a cor, o cabelo, o nariz, entre outros fenótipos, para marcar quem é negro/negra e quem não é (GOMES, 2003).

Como dito anteriormente, construiu-se um padrão hegemônico de beleza que classifica e hierarquiza como negativas ou positivas as características físicas das pessoas. Trata-se de uma perpetuação da ideologia racista presente desde os tempos da escravidão, que deixou marcas na estrutura social brasileira até os dias atuais. Dessa forma, o status do corpo negro é visto como expressão da inferioridade, do exótico, do feio e hiper-sexualizado.

O racismo atua sobre os corpos negros desconsiderando a sua humanidade e tratando-os como objetos “[...] que podem ser abatidos de todo e qualquer jeito pelas armas de fogo, pelo espancamento e, inclusive, com tiros na cabeça autorizados pelo Estado e pelos gestores públicos.” (GOMES, 2019, p. 129).<sup>106</sup>

Dentro do jogo das relações de poder, o corpo negro está inserido em um processo dialético de regulação-emancipação. O processo de regulação é composto pelo

---

<sup>105</sup> A corporeidade negra é “[...] a forma como negras e negros reconhecem seus corpos e os utilizam como instrumento relacional com o outro e com o mundo.” (GOMES, 2019, p. 138).

<sup>106</sup> Vale lembrar que o mês abril do ano de 2019 foi marcado pela execução de Evaldo dos Santos Rosa pelo Exército na região da Vila Militar, na Zona Oeste do Rio de Janeiro. Os militares dispararam ao menos 80 vezes contra o carro com Evaldo e a família dele, que estavam a caminho de um chá de bebê. Os militares alegaram que fuzilaram o carro da família por “engano”. Constantemente, nos deparamos com esse argumento. “Confundiram o carro da família com o de assaltantes”, “Confundiram o guarda-chuva com fuzil”, “Confundiram a furadeira com arma”, “Confundiram o celular com arma”... Eles só não confundem a cor.

racismo e o processo de emancipação é caracterizado pela resistência e libertação. Desde o sistema de escravidão até os dias atuais, os corpos estão inseridos nesse processo dialético que vai se modificando conforme o contexto histórico, político e geográfico (GOMES, 2019).

O corpo regulado pode ser mobilizado de duas formas: a forma dominante e a dominada. O corpo regulado dominante é o corpo escravizado, estereotipado e objetificado. É o corpo escravizado de negros e negras que passaram por condições desumanas a fim de suprir as necessidades da colônia. Sem qualquer direito, eles foram retirados do seu lugar de pertencimento, ancestralidade, valores, crenças e passaram a viver sob coerção do sistema escravista, servindo como mão de obra nas mais diversas atividades produtivas, ou seja, é o corpo escravizado e visto como objeto. O corpo regulado dominante é também aquele estereotipado, que está inserido em uma sociedade que define um padrão de beleza associado à população branca.

Já o “corpo regulado dominado” é o corpo cooptado pelo dominante, ou seja, é quando o sistema capitaliza o corpo negro e suas produções culturais. É o corpo negro como mercadoria, a industrialização do corpo negro (GOMES, 2019, p. 133).

O corpo negro emancipado em suas diferentes formas e manifestações, individual ou coletivamente, denuncia o racismo. O corpo emancipado retira o corpo negro do lugar de subalternidade e se afirma positivamente através de manifestações culturais e autonomia estética, se fazendo presente nos mais diversos espaços de poder. A autora afirma que:

O corpo emancipado - os corpos negros se distinguem e se afirmam no espaço público sem cair na exotização ou na folclorização. É o corpo negro nas universidades como docentes e discentes. É o corpo negro no trabalho, na luta sindical, na luta do movimento negro. É o corpo negro da luta quilombola e da resistência. É o corpo negro que afirma sua sexualidade e orientação sexual. É o corpo das mulheres negras que militam, trabalham, produzem conhecimento. Nesse último, constroem uma escrita das mulheres negras que falam de si e de sua vivência corpórea. É a luta das ativistas e dos ativistas negros para que os nossos corpos e presença em lugares de decisão, de visibilidade e de poder não sejam mais exceção à regra racista, mas que a nossa presença nesses espaços seja tão significativa quanto a nossa existência numérica na sociedade brasileira. O corpo emancipado é a construção política da estética e da beleza negra. A dança como expressão e libertação do corpo. A arte como forma de expressão do corpo negro. A poesia, a dança, o rap, o funk, o congado, o samba são formas



de expressão da corporeidade negra, do corpo negro e das negras e negros que redefinem e emancipam os seus corpos. (GOMES, 2019, p. 134).

Esse processo de regulação-emancipação também é evidenciado na ocupação do espaço. Ana Paula Costa Rodrigues e Alex Ratts (2008) discorrem sobre a relação da corporeidade negra e a apropriação do espaço público. Cada corpo é perpassado por uma diferenciada condição de classe social, faixa etária, raça, gênero, entre outras dimensões e, conseqüentemente, cada segmento social vivencia de forma diferenciada o espaço.

Os autores apontam que a população negra e branca vivencia diferentemente os espaços. Isso porque, como já exposto anteriormente, os corpos negros carregam as marcas do racismo.

Existem códigos 'invisíveis', como preconceitos e discriminações que estão presentes nos espaços. Portanto, [...] temos em nossos corpos as marcas objetivas e subjetivas usadas ideologicamente para determinar os locais que devem ser ocupados por cada segmento social. (RODRIGUES; RATTIS, 2008, p. 178).

Nesse mesmo sentido, Renato Emerson dos Santos (2013) mostra que os sujeitos estão inseridos em princípios de hierarquização social que regulam as relações sociais, mas os contextos sociais em que esses princípios hierárquicos são acionados são variáveis. Isso quer dizer que a cor da pele negra ser relevante ou não em determinados espaços é variável, pois “[...] os corpos, os *habitus*, os códigos culturais dos indivíduos são permitidos ou não dependendo do lugar.” (SANTOS, 2013, p. 99).

Assim, Santos (2013), se baseando nos estudos de Sansone (1996), expõe que as relações raciais estão inseridas em “áreas duras” e “áreas moles”. As primeiras são quando o fator cor importa e as segundas, quando a cor não é tão relevante. Estamos, dessa forma, inseridos em relações marcadas pela horizontalidade (integração e igualdade) entre brancos e negros, e verticalidade (hierarquia, diferença). Nas palavras de Santos (2013),

As «áreas duras» são aquelas nas quais a dimensão racial importa, e onde normalmente isto pende de maneira negativa para os negros: trabalho (e, o

acesso ao trabalho em particular), o mercado matrimonial e de paquera e o contato com a polícia são contextos que ele menciona como «áreas duras» das relações raciais. As «áreas moles» são espaços no qual ser negro não dificulta (como o domínio do lazer em geral) e pode às vezes até dar prestígio (o que ele chama de «espaços negros», como o bloco afro, a batucada, o terreiro de candomblé e a capoeira) (...) Esta mistura entre momentos de horizontalidade e momentos de verticalidade é que vai permitir que, a um só tempo, convivam em nossa sociedade (i) uma representação de si própria como sendo uma «democracia racial» e (ii) a reprodução e a consolidação de desigualdades sociais baseadas em raça. (SANTOS, 2013, p. 97-98).

O ordenamento social é racializado, existe um espaço desigual para negros e brancos. Existem espaços em que a presença negra pode ser aceita e até valorizada, em outros ela é reprimida e julgada. O racismo e a constituição de lugares estão amplamente relacionados, “[...] uma vez que é aí onde o corpo negro está, é percebido/percebe, é significado/significa e é colocado em encontro/confronto.” (CIRQUEIRA, 2010, p. 45). Apesar de cada corpo possuir experiências/vivências distintas sobre o lugar, o grupo negro tem em comum compartilhar desse processo desigual, e ter experiências sociorraciais semelhantes (CIRQUEIRA, 2010, p. 45).

Brenda Santos (2019), idealizadora de Um Baile Bom, aponta a relação corpo-identidade que está presente no evento. Para além de um discurso, a identidade se constrói, também, no fazer corporal. Em uma sociedade que disciplina, controla, julga e violenta as ações corporais negras, o Baile emerge como espaço em que negros e negras enaltecem a beleza negra e podem ser livres com os seus corpos, se transformando em um lugar de cura. Dessa forma, ela argumenta que

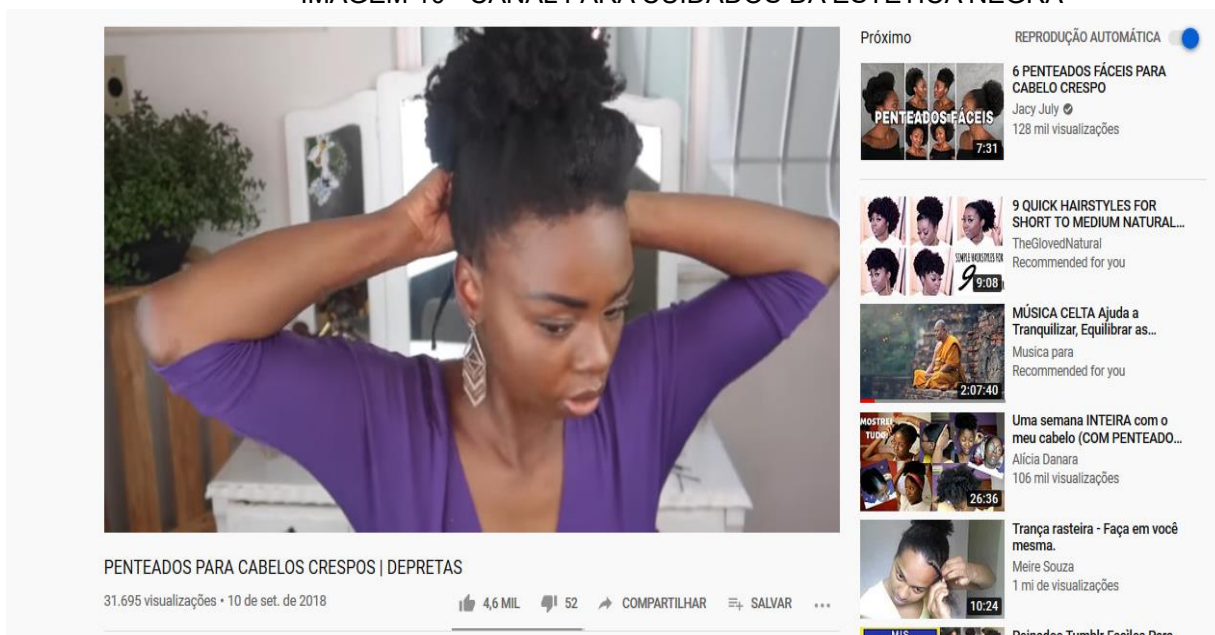
O espaço para as mulheres tem uma importância muito grande mesmo, tanto pela questão estética, mas em especial a *questão do corpo*. Quando a gente se movimenta, quando a gente dança, quando a gente bota essa energia que está estagnada para movimentar, quanto a gente tá se dando a oportunidade de flertar, de olhar para alguém, se sentir desejada, acho que transforma demais. Porque na maioria dos lugares não é isso que acontece. É um corpo julgado, ele é, a todo o momento monitorado, a todo momento, ele não é respeitado, e lá é a possibilidade de fazer diferente. Então, as mulheres trazem muito isso, questão da libertação, cura. Se sentir curada. Momento de Cura. (SANTOS, 2019, não p.).

Nesse sentido, entendemos também que vivendo em um contexto racializado, que impõe a diferenciação entre os corpos, o movimento negro conforma também seus

territórios negros fortalecendo os espaços de convivência negra. A forma de arranjar os cabelos, as roupas e suas cores com referências às culturas africanas, e todo um conjunto de linguagem e códigos específicos, se funde na construção de um corpo coletivo negro de resistência.

A visibilidade social do corpo negro tem como um dos fatores impulsionadores as novas plataformas midiáticas que se tornaram uma das mais recentes formas de atuação da luta negra. Principalmente a partir de 2010, o corpo negro ganha um maior espaço nas redes sociais, com a ampliação de sites, canais do YouTube, blogs, e perfis no Facebook, Twitter, bem como com o compartilhamento dos textos, vídeos e discussões sobre as questões raciais. Essas plataformas construídas pelo grupo negro destacam o corpo de forma positiva, trabalhando dicas de beleza, e evidenciando a dimensão política da estética. O corpo negro passa a ser discutido de forma emancipatória e não apenas negativa (GOMES, 2019), como no canal da youtuber Gabriela Oliveira:

IMAGEM 10 - CANAL PARA CUIDADOS DA ESTÉTICA NEGRA



FONTE: YouTube (2018).

No livro *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*, Alex Ratts percorre a trajetória de vida da historiadora e pontua reflexões sobre o corpo. Ele

mostra que, para Beatriz Nascimento, “[...] o corpo negro se constitui e se redefine com a experiência da diáspora e na transmigração (por exemplo, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste).” (RATTS, 2006, p. 65).

Desse modo, Ratts identifica:

a) Corpo-documento-identidade: O corpo negro é o principal documento que carrega as marcas das constantes fugas, migrações, travessias (forçadas ou não) de negros e negras. Mulheres e homens africanos foram retirados do seu local de origem, a África. Nas Américas, ocorreram fugas e formação de quilombos e as constantes migrações do campo para a cidade. Todo esse processo de deslocamento tem como principal documento o corpo.

Um corpo que, na perspectiva de Beatriz Nascimento, não está caracterizado apenas pelos fenótipos como a cor da pele e cabelo, mas está carregado de significados. “É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros corporais” (RATTS, 2006, p. 68).

O corpo é identidade. Brenda Santos (2019), criadora de Um baile bom, também ressalta esse processo, ao afirmar que: “Eu vejo a importância do baile não só como entretenimento, a partir do momento que ele virasse só espaço de entretenimento, ele perderia o sentido.” (SANTOS, 2019, não p.). A territorialidade negra é um momento de marca de resistência e significação. É um processo de se ver no outro e de se reconhecer. O estar junto se constitui como momento de afirmação da cultura, história, memória e estética negra, indo muito além de uma mera aglomeração de pessoas.

b) Corpo-memória: O corpo que carrega as marcas de um passado escravagista também carrega resistência e historicamente luta contra o racismo e estereótipos. É um corpo da dor, mas também de alegria. Ou ainda é um “[...] corpo como território das relações de poder e de racialização.” (RATTS, 2006, p. 69).

Esse entendimento também perpassa várias territorialidades negras que aqui foram apontadas, como a dança afro do Pontes Móveis. A dança afro é movimento, gesto, expressão, conhecimento ancestral, linguagem e memória, que são acionados e ressignificados ao longo das oficinas. Conforme relatado por Priscila Pontes (2019),

dançarina e idealizadora do Pontes Móveis, as oficinas realizadas “têm a proposta baseada nesse estudo de consciência corporal a partir de referenciais negros, sobretudo as danças e ritmos da África do Oeste recriados” (PONTES, 2019, não p.) e é esse corpo-memória que assegura um reconhecimento e afirmação identitária negra. Assim também identificamos no grupo Ka-naombo, no qual a construção das coreografias da dança emerge a partir do significado de um conjunto de elementos estruturados de referências construídas através de uma memória da r-existência dos escravizados negros no país.

Portanto, conforme aponta Nilma Lino Gomes (2003), através dos elementos simbólicos (valores, crenças, rituais, mitos e linguagem) é possível refletir sobre o processo de "tornar-se negro". Na constituição de uma identidade e afirmação de uma cultura negra, o cabelo e corpo simbolizam resistência que imprimem a negritude.

Os diferentes sentidos atribuídos a esse corpo possuem uma dimensão muito maior do que a visível. A afirmação da identidade negra acontece em múltiplos âmbitos, um dos aspectos centrais nesse processo do "tornar-se negro" e da construção/afirmação da identidade negra diz respeito à estética corporal em relação ao cabelo. A Marcha do Orgulho Crespo busca uma construção positiva para a estética e a importância do cabelo fica muito evidenciada na fala da Michele Mara (2019), idealizadora da marcha em Curitiba. Conforme ela:

A Marcha do Orgulho Crespo tem o intuito de resgatar a autoestima da população negra, a identificação com o cabelo crespo, o pedido de respeito sobre quem e como somos e o principal é a luta contra o racismo. A Marcha do Orgulho Crespo é um evento para valorização da estética negra em todos os espaços, é a luta contra o racismo, que é algo que todos devem lutar contra. É preciso ser antirracista. (MARA, 2019, não p.).

O cabelo, historicamente, representou um fator simbólico muito forte na cultura africana, pois é um sistema de linguagem e seus aspectos estéticos representavam e representam diversos significados: classe social, família, comunicação entre grupos, estado civil, entre outros. Segundo Gomes,

A escritora Ayana D. Byrd e a jornalista Lori L. Tharps (2001) registram que no início do século XV o cabelo funcionava como um condutor de mensagens na maioria das sociedades africanas ocidentais. Muitos integrantes dessas

sociedades, incluindo os Wolof, Mende, Mandingo e Iorubás, foram escravizados e trazidos para o Novo Mundo. Nessas culturas o cabelo era parte integrante de um complexo sistema de linguagem. Desde o surgimento da civilização africana, o estilo do cabelo tem sido usado para indicar o estado civil, a origem geográfica, a idade, a religião, a identidade étnica, a riqueza e a posição social das pessoas. Em algumas culturas, o sobrenome de uma pessoa podia ser descoberto simplesmente pelo exame do cabelo, pois cada clã tinha o seu próprio e único estilo. (GOMES, 2003, p. 82).

Nesse sentido, Débora Pereira, do salão Deby Tranças, afirma que o principal objetivo do salão é

[...] plantar sementes da autoestima, do amor, do auto cuidado e consciência. Como eu me libertei e vi beleza em mim, quero que outras também possam reconhecer a beleza negra que existe nos seus traços culturais. (PEREIRA, 2019, não. p.).

Ela ainda complementa: “Elas podem ser livres das tranças, usarem como se sentirem confortáveis seus cabelos, enfim, podem ser empoderadas.” (PEREIRA, 2019, não p.). A seguir, uma foto do corpo-memória representado pela estética do trançado realizado no salão Deby Tranças:

FOTO 43 - TRANÇAS SALÃO DEBY TRANÇAS



FONTE: fotografado Débora Pereira (s.d.).

Nilma Lino Gomes (2003), no texto *Cultura negra e educação*, aborda como a educação pode desenvolver uma pedagogia corporal à medida que destaca positivamente a cultura negra, seu corpo e cabelo em contraposição às historiografias hegemônicas, que colocam o corpo negro como escravo, servil, inferior. Evidenciar que o corpo negro também é bonito é uma pedagogia corporal.

Compartilho desse entendimento que os territórios negros também se constituem como uma forma de *pedagogia corporal* à medida que nesses espaços a cultura negra é destacada/ensinada. As referências às africanidades são acionadas e realizam um reconhecimento positivo da sua herança e resgatam e/ou constroem a autoestima negra nesses espaços.

Evidencio aqui território negro não apenas no sentido físico do espaço material. Entendo o nosso corpo como um território que não apenas carrega a dor da subjugação, onde as opressões do racismo se dão, mas também um corpo-território de resistência. Através do corpo, movimentos, danças, cabelos afros, a memória ancestral é acionada, se ressignifica e se (re)constroem representações positivas sobre a cultura negra.

Historicamente, o movimento negro está inserido em um cenário de lutas estabelecendo objetivos, estratégias, ações e cobranças junto ao Estado, na busca de uma transformação do quadro de profundas desigualdades raciais no país em diversas áreas (educacional, cultural, saúde, entre outras). Dentre as múltiplas lutas, a emancipação do corpo negro se tornou uma pauta fundamental. Esse processo ocorre através de discussões e ações internas no movimento negro, que se projetam para um movimento externo a ele, como observa Gomes:

Aos poucos, no Brasil, ter um corpo negro, expressar a negritude começa a ser percebido socialmente como uma forma positiva de expressão da cultura e da afirmação da identidade. Essa percepção passa de um movimento interno construído pela comunidade negra – não sem conflitos e contradições – para um movimento externo de valorização da estética e da corporeidade negra no plano social e cultural – também não sem conflitos. Nesse contexto, surge de maneira densa, misturada, com diferentes intensidades de explicitação uma leitura política da estética, do corpo e da negritude. (GOMES, 2019, p. 132).

Os negros e negras vão buscar realizar a emancipação social e racial a partir dos

seus próprios parâmetros. Essas alternativas se dão de duas formas, segundo Nilma Lino Gomes (2019): 1) Evidenciando que o movimento negro também produz saberes (políticos, identitários e corpóreos) e não apenas a hegemonia branca; 2) Quando evidencia a contribuição sócio-histórica da população negra na sociedade brasileira e atribui um significado político à corporeidade negra, refutando toda uma perspectiva racista que coloca esse corpo negro como inferior, exótico, feio, positivando o corpo negro, politizando assim a estética e o conceito de beleza.

Dessa forma, em contraposição aos estigmas de inferioridade construídos historicamente, sujeitos negros dão novos sentidos aos seus corpos valorizando a estética, a ancestralidade, os saberes e as culturas negras. A expressão “beleza negra”, por exemplo, é uma das bandeiras levantadas pelo movimento negro como estratégia para emancipação. A partir dessa bandeira, o movimento negro ressignifica o padrão estético e exalta a beleza negra. Ser negro/negra é lindo.

Esse processo de emancipação do corpo negro não ocorre de maneira pacífica. Para cada processo do corpo negro emancipado, as forças hegemônicas atuam para regulá-lo novamente, ou seja, o processo regulação-emancipação dos corpos é um embate constante. Nas palavras de Gomes, a “[...] regulação e emancipação do corpo negro são processos tensos e dialéticos que se articulam ora com maior, ora com menor equilíbrio, porém, sempre de forma dinâmica e conflitiva.” (GOMES, 2019, p. 136).

Nesse sentido, Gomes (2019) chama ainda atenção para o modo como o capitalismo se atravessa nesse processo e se utiliza de símbolos étnicos para transformá-los em mercadoria, eliminando todo o sentido político. Um dos debates mais recorrentes nesse sentido dentro do movimento negro refere-se ao uso de turbantes por pessoas brancas, a apropriação cultural. O movimento negro denuncia a utilização do turbante por parte de pessoas brancas, pois isso é visto como algo da moda, quando usam os turbantes sem entender o seu verdadeiro significado político e religioso. Como algo antes visto como feio e sujo, quando utilizado por pessoas brancas é aceito socialmente e visto como belo? Esse é um dos exemplos de regulação da corporeidade negra através da mercantilização e banalização de uma simbologia negra (GOMES, 2019).

Dessa forma, corpo e a corporeidade negra se constituem como elemento de



afirmação política da identidade negra. O cabelo crespo e o corpo não podem ser considerados simplesmente como dados biológicos e sua valorização não pode ser tratada apenas como vaidade ou tratamento estético, uma vez que são elementos que imprimem a negritude e se constituem como luta política. Conforme aponta Debora Pereira (2019), responsável pelo salão Deby Tranças, a identidade negra é potencializada pela dimensão da estética. Falar em estética negra vai para além de cortes de cabelo e técnicas de amarração, envolve todo um saber pedagógico do movimento negro e r-existência a um padrão estético não eurocentrado.

Como aponta Grada Kilomba (2019), o estereótipo do cabelo crespo foi construído historicamente no Brasil. No período escravagista, as mulheres negras eram obrigadas a alisar os cabelos com ferros de passar ou algum metal levado à brasa para apagar os seus fenótipos negros. O movimento negro torna, portanto, a estética como um importante instrumento de consciência política e r-existência ao racismo. O cabelo e seus penteados tornaram-se símbolo de reconhecimento da negritude, fortalecimento e protesto contra a opressão racial.

O movimento negro assume para si uma Estética Afrodiaspórica (MATTOS, 2015) como elemento de resistência ao racismo, desconstrução do ideal de branquitude, e denúncia de discursos que atuam sobre seus corpos e cabelos. Estabelece ainda a estética como uma ferramenta política de valorização positiva de fenótipos negros através de penteados afros, turbantes, cortes, roupas, entre outros, assumindo seu corpo-identidade como empoderamento, em especial, para as mulheres negras.

### 4.3 CULTURA NEGRA E POLÍTICA CONSTITUEM PRÁTICAS E PERSPECTIVAS ANTAGÔNICAS?

A cultura certamente é uma das dimensões destacadas dentro da luta negra. Essa temática ganha uma maior efervescência a partir dos anos 1970 e o papel da cultura enquanto estratégia de conscientização, mobilização e luta contra o racismo é pautado. Nesse contexto, dentro do movimento negro, configura-se uma oposição entre cultura e política. De um lado, consideram política apenas aquilo em âmbito institucional ligado ao Estado, de outro, há o entendimento de que as manifestações culturais também são políticas.

Nessa época, é criado o primeiro bloco afro do Brasil, o Ilê Aiyê,<sup>107</sup> que nasce em um contexto de luta do movimento Black Power, lutas de independência dos países africanos e por direitos civis nos Estados Unidos, influenciando fortemente a luta negra brasileira (ANDREWS, 1991).

As formas de atuação do movimento negro são diversas e o âmbito da cultura não deve ser considerado inferior ou menos importante, ou, ainda, qualificado como “culturalista”. Os grupos de danças, teatros, blocos afros, entre outros, muitas vezes não são entendidos como movimento negro para alguns membros do movimento. Esses grupos são vistos como algo que não realiza mudança social, como “despolitizados”, configurando-se como grupos meramente artísticos. Renato Emerson dos Santos (2013), nesse sentido, afirma que esse tipo de visão é perigosa, visto que:

Além de dissociar a esfera política das outras dimensões do tecido social (o que por si já consideramos um equívoco), desconsidera as violências estatais historicamente impostas às formas «estritamente» políticas (dialogando com seus termos) do ativismo negro, e também a importância que estes espaços de socialização têm na constituição de uma consciência coletiva negra, mobilizável na esfera da política. (SANTOS, 2013, p. 16).

Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar, no livro *Cultura e Política nos*

---

<sup>107</sup> O Ilê Aiyê é o mais antigo bloco afro do carnaval de Salvador. Foi fundado em 1974, por Antônio Carlos dos Santos e Apolônio de Jesus.

*movimentos sociais latino-americanos* (2000), trazem elementos teóricos extramamente ricos que ajudam a pensar as esferas da política e cultura de forma articulada.

Primeiro, que a cultura não é algo secundário ou decorativo. A cultura é eminentemente política. “As contestações culturais não são meros sub-produtos da luta política, mas ao contrário, são constitutivas dos esforços dos movimentos sociais para redefinir o sentido e os limites do próprio sistema político.” (DAGNINO, 2000, p. 24).

De acordo com os autores, os movimentos sociais traduzem suas agendas em políticas públicas e redefinem as noções tradicionais de cidadania, representação política, participação e democracia, configurando, dessa forma, uma Política Cultural (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000).

Os autores destacam que o termo “Política Cultural” na América Latina está, geralmente, ligado às ações culturais realizadas por instituições ou pelo Estado. Nessa perspectiva, o termo cultural é reduzido à produção e consumo de bens culturais, como se o termo cultural fosse específico e separado da política.

Ao tratar sobre o entendimento de político no âmbito dos movimentos sociais, é necessário ampliar a concepção para além de atividades específicas como votos, campanhas, entre outras, realizadas em espaços institucionais (parlamentos e partidos). O político nos movimentos sociais deve ser entendido também como as lutas de poder realizadas em diversos espaços (sociais, culturais, econômicos, entre outros).

Assim, os autores contestam uma visão limitante sobre cultura e apresentam uma redefinição da visão de política e cultura. É necessário “[...] repensar as dimensões culturais do político” e as “dimensões políticas da cultura” (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR 2000, p. 0,3). Para os autores, a cultura e política apresentam um laço constitutivo e, por isso, eles denominam como Política Cultural o “[...] processo pelo qual o cultural se torna fato político.” (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR 2000, p. 17).

Como já exposto anteriormente, a visão de cultura como estática, limitada no tempo, deve ser ampliada. Os autores estendem o conceito de cultura para analisar suas intervenções políticas. A cultura não pode ser entendida sem se levar em conta as relações de poder que estão inseridas em suas práticas, bem como as relações de poder não podem ser entendidas sem a compreensão do seu caráter cultural (ALVAREZ;

DAGNINO; ESCOBAR, 2000).

Dessa forma, os autores entendem que os movimentos sociais põem em prática uma Política Cultural. Eles discordam em denominar apenas aqueles movimentos sociais dos quais os elementos culturais “são mais visíveis” como praticantes de uma política cultural. Complementam ainda que, nos anos 1980, existia uma separação entre os movimentos sociais novos e velhos. Os primeiros eram aqueles considerados identitários como os feministas, os indígenas e étnicos, e os demais movimentos como os camponeses, operários, entre outros, eram considerados velhos movimentos. Porém, esses movimentos considerados populares urbanos também colocam em movimento forças culturais. Com isso,

Em suas lutas contínuas contra os projetos dominantes de construção da nação, desenvolvimento e repressão, os atores populares mobilizam-se coletivamente com base em conjuntos muito diferentes de significados e objetivos. Desta forma, as identidades e estratégias coletivas de todos os movimentos sociais estão inevitavelmente vinculadas à cultura. (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000, p. 23).

Nesse contexto, a partir do momento em que os movimentos sociais imprimem uma nova perspectiva às interpretações culturais dominantes e são agentes de mudança da cultura política dominante, eles realizam uma política cultural. Nas palavras de Alvarez, Dagnino e Escobar (2000),

Nossa definição de política cultural é ativa e relacional. Interpretamos política cultural como processo posto em ação quando conjuntos de atores sociais moldados por e encarnando diferentes significados e práticas culturais entram em conflitos uns com os outros. Esta definição supõe que significados e práticas – em particular aqueles teorizados como marginais, oposicionais, minoritários, residuais, emergentes, alternativos, dissidentes e assim por diante, todos concebidos em relação a uma determinada ordem cultural dominante – podem ser fonte de processos que devem ser aceitos como políticos. (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000, p. 24).

Os autores assinalam ainda que

A cultura é política porque os significados são constitutivos dos processos que, implícita ou explicitamente, buscam redefinir o poder social. Isto é, quando apresenta, concepções alternativas de mulher, natureza, raça, economia,

democracia ou cidadania, que desestabilizam os significados culturais dominantes, os movimentos põem em ação uma política cultural. (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000, p. 25).

Conforme os autores, um dos pontos centrais na análise das Políticas Culturais dos movimentos sociais referem-se a seus impactos sobre as culturas políticas. Cada sociedade possui uma cultura política dominante, e as políticas culturais dos movimentos sociais as desafiam ou desestabilizam. Alvarez, Dagnino e Escobar (2000) e complementam que:

Na medida em que os objetivos dos movimentos sociais contemporâneos às vezes vão além de ganhos materiais e institucionais percebidos; na medida em que esses movimentos sociais afetam as fronteiras da representação política e cultural, bem como a prática social, pondo em questão até o que pode ou não pode ser considerado político, finalmente, na medida em que as políticas culturais dos movimentos sociais realizam contestações culturais ou pressupõem diferenças culturais – então devemos aceitar que o que está em questão para os movimentos sociais, de um modo profundo, é uma transformação da cultura política dominante na qual se movem e se constituem como atores sociais com pretensões políticas. (ALVAREZ; DAGNINO; ESCOBAR, 2000, p. 26).

Compartilho da ampliação da categoria política cultural exposta pelos autores, pois é possível pensar como o movimento negro articula suas práticas e seus significados a essas duas esferas, bem como as relações de poder estabelecidas. O movimento negro realiza contestação cultural. A cultura é instrumento de mobilização política entre negros e negras e uma forma de promover mudança social. Entendo que diversas territorialidades, à medida que visam uma transformação social, se constituem como uma Política Cultural. O bloco Afro Pretiniosidade representa esse processo. Nas palavras de Ângela Maria da Silva (2019), atual coordenadora do bloco,

Para nós, estarmos na rua, no pré-carnaval, é um símbolo de resistência. A gente veio com essa visão de que a gente queria um bloco de preto para pretos para mostrar mesmo a resistência do povo preto, para mostrar através desse bloco a cultura, através da dança, através do canto, através da percussão. Então, pra gente, é muito mais que brincar, é um espaço de mostrar mesmo o que o preto tem de tudo de importante na cultura do país. (SILVA, 2019, não p.).

A inserção do bloco afro nas ruas de Curitiba produz uma transformação na forma

de ver a cidade e os grupos negros que aqui habitam. Mais que um grupo de carnaval, o bloco traz uma conscientização política, religiosa, cultural e social que fica ainda mais visível quando realiza as saídas de carnaval pela cidade.

Nesse sentido, identifiquei que o Bloco Afro Pretinhosidade traz um sentimento de pertencimento para negros e negras, além dos que estão dentro do coletivo. O grupo negro curitibano passou a legitimar o bloco como a representação negra da cidade e nasce junto com o bloco uma movimentação em prol do orgulho negro. A resistência e preservação/valorização das suas raízes culturais negras ecoam por toda a cidade. Isso é evidenciado através das suas próprias canções, que pautam a existência negra na cidade. A seguir, apresento alguns trechos das músicas do bloco:

TABELA 7 - MÚSICAS TEMAS DO BLOCO AFROPRETINHOSIDADE

Música “É Coisa de Preto”:	Música “Que ti ti ti é esse”:	Música “Resistência Curitiba”:
<p>“É coisa de preto Nossos ancestrais chamou Somos jeje keto Angola balanta bantu nagô Somos pretinhosidade <i>A voz preta da cidade</i> <i>Respeita a nossa história</i> <i>Tem muita ancestralidade “</i></p>	<p>“QUE TI TI TI é esse que ecoia na Marechal?? Que Ti Ti Ti é esse que ecoia na Marechal??? É o Pretinhosidade que chegou no carnaval É o Pretinhosidade que chegou no carnaval <i>Falam que em Curitiba não tem preto, não senhor</i> <i>Hoje a gente tá aqui para mostrar a nossa cor”</i></p>	<p>“oooooooooooo Pretinhosidade é banto é nagô , oooooooooooo é Gegê, é Angola, é malê, sim senhor. <i>Resistência Curitiba, já ecoou.</i> <i>Dá licença, abre o caminho, que é tempo do preto mostrar seu valor.</i> É galho novo, é tronco velho, madeira que já brotou. É raiz negra Paraná, é pedra de raio de Xangô. Água de cheiro no asfalto, atabaque já rufou, pisa firme, canta alto, Pretinhosidade aqui chegou.</p>

FONTE: Elaborado pela autora a partir de informações do Bloco Afro Pretinhosidade (2019).

A cultura negra atua na denúncia social, não se constitui unicamente como uma manifestação meramente cultural. Trata-se de um elemento de afirmação identitária para dentro e para além de onde atua. É luta de inserção na cidade, do direito de ocupar a

rua, em especial o centro. A cultura negra faz existir uma nova perspectiva no âmbito social.

Nesse sentido, as várias formas de fortalecimento da cultura negra põem em prática várias políticas culturais, ou seja, transformam o cultural em fato político. É uma complexa organização que conjuga ação política e cultural. Portanto, é necessário entender o entrelaçamento do cultural e do político das manifestações culturais que se constituem como uma luta antirracista, afirmação étnica, conscientização racial e valorização da cultura afro-brasileira, é político!

Com base no exposto, entendo que as ações políticas e culturais colocadas de formas separadas/polarizadas no movimento negro enfraquecem a luta, “[...] as iniciativas de caráter cultural têm papel político fundamental, por contribuírem para a recomposição de identidades e formação de consciências da negritude, da discriminação e subalternização.” (SANTOS, 2013, p. 105).

É necessário entender a diversidade constitutiva do movimento negro e a pluralidade de formas de ação. Muitas dessas ações denominadas de culturais são espaços importantes para a construção de uma consciência coletiva negra e combate ao racismo. E esses espaços são diversos, pois são os clubes negros, blocos afros, associações culturais, movimentos Hip Hop, entre outros. Todos expressam uma cultura política negra, uma vez que desestabilizam e rompem com marcas da colonialidade, rompem com uma cultura dominante branca que se coloca e compreende como universal e se contrapõe a uma essencialização da negritude. Enfim, são espaços de afirmação identitária e conscientização.

A autora Nilma Lino Gomes (2003) nos chama atenção de que, assim como a raça é discutida no sentido político e social e não no biológico/científico, é necessário realizar a discussão da cultura negra no seu sentido político. Nas palavras de Gomes (2003, p. 78): “[...] ao não politizarmos a raça e a cultura negra caímos fatalmente nas malhas do racismo e do mito da democracia racial.”<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Nesse trabalho, *Cultura negra e educação*, a autora salienta que a escola é uma instituição social responsável pela socialização do conhecimento e da cultura. Mas, infelizmente, esses espaços ainda se revelam como possuidores de discursos coloniais, que colocam apenas a cultura eurocêntrica/branca como

Segundo ela, politizar a cultura negra é desvelar as lógicas simbólicas que foram construídas por negros e negras ao longo da história no contexto brasileiro, reconhecer o conjunto de expressões culturais negras na sua formação e, ainda, romper com as visões negativas e de inferioridade da cultura negra, atribuindo a ela significados positivos.

Lélia Gonzalez (1984), ao discutir e analisar algumas características da formação cultural brasileira, afirma que estamos inseridos em uma neurose da cultura brasileira. Em outras palavras, quando a cultura nacional brasileira é “vendida” para fora, para outros países, o discurso da democracia racial e a cultura negra são acionados. O carnaval, o frevo, escolas de samba, o maracatu, o charme/beleza da mulher negra são evidenciados. No carnaval, isso se torna ainda mais expressivo, “[...] de repente, a gente deixa de ser marginal pra se transformar no símbolo da alegria, da descontração, do encanto especial do povo dessa terra chamada Brasil.” (GONZALEZ, 1984, p. 234).

Mas, ao mesmo tempo em que as simbologias negras são acionadas, ocorre uma rejeição, menosprezo e negação da presença negra e da sua cultura no país. O Brasil se projeta como um país eurocêntrico, composto e construído por brancos, descendentes de europeus. Embora o país também seja negro, muitas vezes, ele é pensando como branco. Gonzalez evidencia que:

Por aí se vê que o barato é domesticar mesmo. E, se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira, a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da

---

existente e dominante. Isso, sem dúvidas, impacta na vida das educandas e educandos negros. Esses sujeitos não conseguem enxergar nada de positivo na sua história, na sua estética, na sua cultura. Porém, a autora acredita que a escola é também um local onde isso pode ser superado. É importante pensarmos o potencial transformador da escola em relação às questões raciais. Não darei ênfase a essa questão na presente pesquisa, porém, concordo com Gomes (2003) de que é necessário avançarmos nesse campo de discussão. Devemos refletir para além dos estudos do campo do currículo e pensar que a cultura não é apenas um conceito acadêmico. Nas palavras da autora, a cultura “[...] diz respeito às vivências concretas dos sujeitos, à variabilidade de formas de conceber o mundo, às particularidades e semelhanças construídas pelos seres humanos ao longo do processo histórico e social.” (GOMES, 2003, p. 75). Dessa forma, são necessárias práticas pedagógicas que mostrem como diferentes povos foram classificados/hierarquizados ao longo da história e seus impactos no conjunto de representações sobre esses sujeitos na sociedade. São necessárias práticas que mostrem representações positivas dos negros e negras e da sua cultura sem cair no exótico ou folclórico. Nós, enquanto professoras e professores, temos o compromisso político de discutir e problematizar a educação e a cultura negra no Brasil, de forma a romper com o discurso e práticas racistas presentes nas escolas.



africanidade que a constituem. (Como é que pode?) (GONZALEZ, 1984, p. 226).

Essa neurose brasileira está expressa em várias dimensões: na literatura, na mídia, na cultura, entre outras, ocultando a presença negra, ao mesmo tempo que exalta a cultura negra em determinados momentos. A cultura nacional brasileira, e também curitibana, é africanizada, é negra, e isso precisa ser contado e assumido.

Essa cultura negra não é algo natural e puro, mas ocorre em processos dinâmicos e relacionais que estão a todo tempo sendo (re)criados. É uma troca que acontece com outras referências culturais dos grupos sociais. Desse modo, não podemos cair em um essencialismo e/ou folclorização que alimentam o preconceito e o racismo, como pontua a Gonzalez (1984).

A cultura negra é expressão de resistência para que o negro e a negra construam e reafirmem a sua identidade, é a “africanidade recriada no Brasil” (GOMES, 2003, p. 78) que os orienta e inspira. É resgatar a africanidade que historicamente foi invisibilizada e subjugada para (re)construir a identidade negra de forma positiva. Gomes (2003) afirma que

A cultura negra possibilita aos negros a construção de um "nós", de uma história e de uma identidade. Diz respeito à consciência cultural, à estética, à corporeidade, à musicalidade, à religiosidade, à vivência da negritude, marcadas por um processo de africanidade e recriação cultural. Esse "nós" possibilita o posicionamento de negro diante do outro e destaca aspectos relevantes da sua história e de sua ancestralidade. (GOMES, 2003, p. 79).

Em concordância com Gomes (2003), o geógrafo Denilson Araújo de Oliveira (2016) discorre que nas últimas décadas o tema das africanidades vem se tornando uma das pautas da luta política do movimento negro. O autor entende africanidades como reconstrução da diáspora africana e das memórias que aqui se reinventam e territorializam, que “[...] envolvem um múltiplo panorama: palavras, topônimos, princípios cosmogônicos, plantas, árvores, músicas, danças, símbolos, sistemas filosóficos, religiosidades, entre outros.” (OLIVEIRA, 2016, p.3).

Assim, africanidade é a construção e reinvenção das tradições culturais de matriz africana que:

Sempre sob formas diferentes, essa herança está entre nós (e em nós) e se objetiva na história, nos costumes, nas ondas musicais, nas crenças, nas narrativas, nas histórias contadas pelas mães e pais/*griôts*, nas lendas, nos mitos, nos saberes acumulados, na medicina, na arte afro-brasileira, na estética, no corpo. (GOMES, 2003, p. 79).

Essa africanidade, a cultura negra recriada no Brasil é política, pois realiza contestação cultural e se torna instrumento de mobilização entre negros e negras, visando promover mudança social. As territorialidades negras de Curitiba que possuem como eixo central a manifestação da cultura negra, a exemplo do Bloco Afro Pretinhosidade e a Roda de Rua, desestabilizam a ordem cultural dominante na cidade de Curitiba (branca e europeia), a demarcam espacialmente e integram negros e negras nos diversos espaços sociais, se afirmam como parte da cultura e identidade da cidade que historicamente os marginalizam e denunciam a falácia do mito da não existência negra na cidade. Portanto, compreendemos que a cultura é política e ela redefine o poder social através da contestação cultural.

Como exposto, o caminho percorrido nesse capítulo buscou apontar elementos centrais das estratégias territoriais negras de Curitiba: ancestralidade/memória, corporeidade/estética negra e cultura política negra. Foram mapeadas 14 territorialidades de r-existência negra na cidade de Curitiba e, ao longo dos campos realizados, eu pude observar diversas dimensões que perpassam as ações do movimento negro. Mas esses três eixos discutidos ao longo desse capítulo, se mostraram centrais em todas as territorialidades. Esses três elementos conformam marcas espaciais negras na cidade de Curitiba e são esses elementos, embora não exclusivos, que potencializam o ser/fazer/criar e operam na produção das territorialidades.

A seguir, apresentamos as considerações finais desta dissertação, destacando também caminhos para uma continuidade de análise da temática.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos à linha final desta dissertação, mas, sem dúvida, não ao fim do debate que envolve a temática. O conhecimento é um devir constante e contínuo. Nada é fechado e sempre há um mundo de possibilidades a explorar e descobrir. Sempre há uma nova perspectiva para a qual podemos olhar para entender o mundo.

Essa dissertação nasce de diversas inquietações que emergiram ao longo da minha vida. Diversas inquietações se apresentaram em diferentes possibilidades para a pesquisa, mas, a partir da convivência e atuação com o movimento negro, os percursos a seguir aos poucos foram sendo amadurecidos. Nesse sentido, me desafiei a entender as territorialidades negras pela perspectiva das r-existências.

Para tal, a presente dissertação realizou o esforço de identificar as territorialidades negras na cidade de Curitiba e analisar as diferentes estratégias de constituição e manutenção de processos de r-existências nesses territórios.

No primeiro capítulo, buscamos apresentar, a partir de um breve levantamento documental e pela história oral com lideranças negras em Curitiba, as heranças negras inscritas na cidade que historicamente sofreram e sofrem com processos de invisibilização. A inviabilidade revela os privilégios no campo das representações. Olhar para nós, negras e negros, e nos evidenciarmos como sujeitos políticos, apesar do sistema colocar nossas histórias e geografias como indiferentes, é resistência. A luta para romper a invisibilidade é a luta para tornar as coisas reais.

Em seguida, apontamos a segregação de base racial na cidade, evidenciando o histórico do planejamento urbano como um dos principais mecanismos que operaram e operam na produção da segregação urbana. Frente a isso, o movimento negro constrói estratégias territoriais que resultam em múltiplas territorialidades negras estruturantes para a afirmação identitária.

Por fim, no último capítulo, apresentamos ancestralidade e memória, estética afro-diaspórica e cultura política negra como elementos centrais e impulsionadores em comum no conjunto de estratégias territoriais que foram identificadas.

A partir das constatações desta pesquisa, pairam algumas colocações como

proposta para diálogos futuros. Nesse sentido, tecemos algumas considerações, sintetizadas em pontos que nos pareceram principais.

Compreendemos que existe um conjunto de estratégias territoriais que hoje moldam a luta negra na cidade de Curitiba. Essas estratégias possuem formas próprias de apropriação e constituição. Existe um ser-estar-fazer próprio negro na inserção no espaço urbano curitibano que afirma sua presença e protagoniza modos particulares de entender e atuar na cidade, ressignificando a política da cidade com outras formas de conhecer, marcar e lhe dar significado.

Outrossim, mesmo diante de um contexto de silenciamentos, imposições de uma especificidade cultural branca/europeia, tanto nos discursos como nas representações da cidade, há um protagonismo histórico de negros e negras que sempre incorporaram estratégias de lutas de resistência cotidianas. Dentro desse conjunto de territorialidades negras, o plano de luta política em comum e central em todas elas, demonstradas nos seus depoimentos e ações, refere-se a uma afirmação do movimento negro como sujeito da ação territorializado em processo de romper com o discurso da inexistência da presença negra na cidade.

Além disso, o movimento realiza uma politização da cultura, da estética, do corpo, da ancestralidade, entre outras dimensões, entre outras áreas, através da reconstrução e combate de representações, de imagens e imaginários estereotipados/racistas que foram construídos sobre negros e negras. Isso rompe com as visões negativas e de inferioridade da cultura negra, atribuindo a ela outros significados positivos; uso dos elementos como memória, cultura e ancestralidade para conformação dos territórios.

Mencionamos a existência de uma unidade na diversidade. Assim, entendemos que, apesar de suas especificidades, essas territorialidades negras identificadas se constituem ora sozinhas, ora articuladas em diversos momentos, formando uma verdadeira teia antirracista na cidade de Curitiba. Isso quer dizer que as ações negras ocorrem em suas particularidades e, também, visam a transformação das formas de ação social coletiva, em vista de um fortalecimento negro. A Rede de Mulheres Negras realiza as oficinas para o Bloco Afro Pretinhosidade; o coletivo, em sua saída, tem a contribuição da Débora Pereira na realização de tranças; o Bloco Afro Pretinhosidade realiza

apresentações na Feira Afro Empreendedorismo. Enfim, há diversos outros exemplos que aqui poderiam ser expostos.

Para além dessas questões levantadas, ao fim desse processo, identificamos algumas possibilidades de continuidade e aprofundamento da temática que não foram possíveis de serem discutidas nesta caminhada.

Uma questão é que esta pesquisa apresenta um recorte parcial das territorialidades negras existentes na cidade de Curitiba. Sabemos que o levantamento realizado não esgota as territorialidades negras existentes na cidade, existem diversas outras que aqui não foram contempladas. Discorrer sobre territorialidades negras é abordar a realidade dinâmica e, ao longo desse estudo, obtive informações adicionais sobre outras territorialidades que tiveram início nesse período da pesquisa ou que me foram apontadas mais tardiamente e não puderam aqui serem registradas.

Consideramos o levantamento de 14 territorialidades negras um número bastante elevado e algumas das ações e atividades realizadas nas mesmas territorialidades podem ter sido abordadas superficialmente. Entretanto, foram as territorialidades que foram fortemente indicadas pelas lideranças negras.

Outro ponto importante refere-se ao limite do aprofundamento do levantamento histórico apresentado no início da pesquisa. As realizações de levantamentos históricos são bastante abrangentes e demandam uma maior possibilidade de tempo de busca e reflexão. Desse modo, as manifestações de r-existências negras durante e pós-abolição da escravidão em Curitiba possuem maiores necessidades de análise.

Outra aposta possível é sobre a segregação de base racial em Curitiba. Infelizmente, devido ao tempo para a realização da pesquisa e, por se tratar apenas de um dos eixos que me ajudariam a entender a minha discussão principal sobre territorialidades negras, não consegui avançar muito para além de dados quantitativos.

A junção dos dados do mapa de segregação de base racial com os de Ocupações na cidade de Curitiba, Setores Especiais de Habitação de Interesse Social (SEHIS), homicídios na cidade de Curitiba, locais de confronto com a polícia na cidade de Curitiba e localização de escolas por bairros apontam para importantes leituras das espacialidades urbanas das relações raciais. A partir disso, podemos pensar em outras

interfaces da segregação, mas que aqui não conseguimos contemplar.

Outrossim, acredito ser de extrema importância as discussões sobre a segregação de base racial a partir do diálogo com os sujeitos que vivenciam esse processo, ou seja, compreender as dinâmicas e os impactos do arranjo desigual da cidade a partir dos sujeitos que experienciam esse processo: Quais as suas percepções do espaço racializado? Como ocorre o cotidiano nos bairros?

Outro ponto de análise que se abre para o futuro refere-se à discussão das territorialidades negras a partir da dimensão de gênero que aqui também foi pouco detalhada. Identificamos que lideranças femininas negras nos processos de construções territoriais são expressivas. Qual o papel desempenhado pelas lideranças negras mulheres no processo de luta e mobilização? Como se dá esse ativismo político?

No decorrer da pesquisa apareceram questões relativas à posição de liderança das mulheres negras nos territórios. As mulheres que estão à frente das ações acabam sendo atingidas também por outros eixos como machismo e misoginia. Os debates sobre territorialidades negras cruzando gênero com outras dimensões são essenciais, visto que o racismo atua nos corpos negros de forma diferente quando analisamos raça e gênero. Uma análise sobre como as mulheres negras se territorializam e como expressam o sentido político da territorialidade me aguçou muito o interesse, mas não tivemos tempo nem era o recorte aqui proposto.

Enfim, os desafios estão postos. Acredito que a geografia possui uma potencialidade no que concerne às pesquisas das temáticas negras, existem múltiplas possíveis leituras das espacialidades das relações raciais as quais aqui apresentamos pela ótica das r-existências territoriais. Sendo a raça e as relações raciais princípios reguladores das relações sociais, de ordenamento do mundo, de poder, suas manifestações estão imbricadas na geografia. A ciência tem a necessidade de entender essas múltiplas espacialidades e possibilidades de estudo (SANTOS, 2007).

Por fim, apenas agradeço. Agradeço ao movimento negro, com quem aprendi tanto durante esse processo. Como aponta Gomes (2017), o movimento negro é educador e produtor de saberes emancipatórios. O movimento é pedagógico, reeduca, e nós temos muito que aprender com os processos educativos construídos por eles,

saberes produzidos da luta, da resistência dos nossos antepassados, da ancestralidade. Processo formativo grandioso e sem comparação com qualquer outro aprendizado acadêmico.

Um movimento tão plural que, por óbvio, apresenta também conflitos e divergências na forma de atuação, organização, objetivos, projetos políticos. Somos um grupo carregado de pessoas e as dimensões (gênero, classes, idades, entre outras) nos atravessam. Mas é nessa pluralidade que mora a riqueza.

Conforme Santos (2013, p.81), “há um Movimento que é plural, que se move nesta pluralidade e tem exatamente nela sua maior potência constitutiva, pois ela permite a capilarização do debate antirracismo em diversas arenas de construção do social.” Existe uma coletividade objetivada numa diversidade, e esses sujeitos, organizados com suas respectivas redes, se movem na luta.

Nesse sentido, conforme aponta Santos (2013), a diversidade do movimento deve ser lida como uma diversidade na unidade. São diversidades de ações políticas, reivindicações, instâncias de atuação na luta antirracista, mas que mantêm uma unicidade em meio a essa diversidade. E como? O que comporta essa unicidade? O que comporta a unicidade das estratégias territoriais?

a) um conjunto de códigos, ancestralidade, práticas, cultura, valores, concepções filosóficas e memórias que configuram significados próprios e que explicitam uma identidade negra, individual e coletiva; b) um entendimento em comum sobre a forte carga existencial que o corpo negro carrega e um entendimento das dores em comum, uma compreensão da maneira que um corpo negro é afetado e qual contexto se insere a nossa especificidade; c) a necessidade de uma unicidade para um enfrentamento às condições sociais, históricas, econômicas imposta aos negros e negras no Brasil; d) um entendimento de não serem apenas um movimento que reage às ações do sistema racista, mas sim um movimento de elaborações e propostas antirracistas, ou seja, rompe e propõe novas formas de sociedade, constituindo propostas concretas de ação.

Outrossim, acredito que outra potencialidade da pesquisa é sobre a desmistificação das cidades do Sul do Brasil e seus imaginários. Isso contribui para romper com mitos fundadores desenhados pela branquitude, sobretudo de Curitiba, pois

faz uma leitura dos processos que produziram a cidade e que a branqueiam, bem como a sua memória. Oferece contribuição para criar campo de possibilidades para desmistificação regional das narrativas que foram branqueando o Sul do Brasil e contribui para o entendimento da variação regional do racismo e do antirracismo, dos racismos e luta antirracista que são distintos nos vários lugares do Brasil.

As “questões negras são questões espaciais” (GUIMARÃES, 2018, p. 100 apud MCKITTRICK, 2006, p. 12). Historicamente, as forças hegemônicas tentaram e tentam aniquilar/destituir essas espacialidades e subjugar/silenciar as heranças africanas presentes no espaço. Em outras palavras, “[...] eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer” (EVARISTO, 2014, p. 02).

Acredito que o movimento é isso. Acredito que as territorialidades negras são construídas em sua coletividade, pois são também um mecanismo de cuidado, sobrevivência. As territorialidades são uma conjunção que representa o fortalecimento negro em meio a um sistema racista e que possibilita a (re)construção identitária.

Enfim, o que posso concluir é que esta foi uma pesquisa que me trouxe diversas questões não apenas acadêmicas, mas também pessoais. É uma pesquisa em que não falo da história do outro, mas da minha história. Diante disso, entendo também que esse processo de escrita da dissertação foi uma possibilidade de compartilhar as minhas experiências, vivências e aprendizados adquiridos a partir delas e, nesse processo, a pesquisa trouxe uma Curitiba que nem mesmo eu conhecia.

A minha história, as memórias, as r-existências negras estão por toda a cidade de Curitiba, mas elas não são contadas. Ter a possibilidade de conhecer essas outras lutas negras que aqui já aconteceram e acontecem foi muito importante para mim. Agora continuamos na luta, pois as experiências nos movem, e em uma cidade que não quer ser negra, nós aqui estamos ecoando nossas r-existências pela cidade. Nessa cidade com discurso europeizante, que produz a supressão de negros e negras e, desse modo, produz uma geografia das ausências, e diante de inúmeros antagonismos sociais, nós existimos e r-existimos em uma cidade que não quer ser negra. Em uma cidade que não quer ser negra, sinalizamos importantes horizontes de emancipação social.



## REFERÊNCIAS

ALVAREZ, S.; DAGNINO, E.; ESCOBAR, A. **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ANJOS, R.S. A. dos. **Quilombolas: tradições e culturas**. São Paulo: AORI Comunicações, 2006.

\_\_\_\_\_. **Territorialidade Quilombola: Fotos e Mapas**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2011.

ANDRADE, T. (Org.). **Quilombos em São Paulo: Tradições, direitos e lutas**. São Paulo: IMESP, 1997.

ALMEIDA, A. W. B. de Quilombos: sematologia face a novas identidades. In: SMDDH; CCN (Org.). **Frechal – terra de preto, quilombo reconhecido como reserva extrativista**. São Luís: Projeto Vida Negro, 1996.

ARQUIVO PÚBLICO DO PARANÁ. **Catálogo seletivo de documentos referentes aos africanos e afrodescendentes livres e escravos**. Disponível em: [http://www.arquivopublico.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/catalogo\\_afro.pdf](http://www.arquivopublico.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/catalogo_afro.pdf). Acesso em: 12 mai. 2019.

AZEVEDO, L. C. L. **Corpos no mundo: A geograficidade do conceito de lugar de fala**. Revista Terra Livre, v. 01, p. 604-624, 2019.

BENEDITO, V. L. **Cor e territórios na cartografia das desigualdades urbanas**. In: OLIVEIRA, R. J. de (Org.). A cidade e o negro no Brasil: Cidadania e território. São Paulo: Alameda, 2013. p. 95-127.

BRASIL. Legislação Informatizada - Decreto nº 528, de 28 de Junho de 1890 - Publicação Original. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 13. jun. 2020.

BRASIL. Legislação Informatizada - **Decreto-Lei nº 7.967, de 18 de Setembro de 1945** - Publicação Original. Disponível em: <<https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-7967-18-setembro-1945-416614-publicacaooriginal-1-pe.html?fbclid=IwAR22H4c2YHUnvdfFNQ8bpfBpRRLFmxqaxnP2LcxLMIwYsw0udtXS9Kyx5r8>>. Acesso em: 13 jun. 2020.

BLUM, C. *et al.* **Lugares de axé: notas sobre um inventário de terreiros de candomblé em Curitiba e região Metropolitana**. Disponível em: <[https://www.academia.edu/37484594/Lugares\\_de\\_ax%C3%A9\\_notas\\_sobre\\_um\\_inve](https://www.academia.edu/37484594/Lugares_de_ax%C3%A9_notas_sobre_um_inve)

nt%C3%A1rio\_de\_terreiros\_de\_candombl%C3%A9\_em\_Curitiba\_e\_Regi%C3%A3o\_Metropolitana>. Acesso em: 18 mar. 2019.

CABRAL, A. Unidade e Luta. In: CABRAL, A. **A Arma da Teoria: Unidade e Luta**. Ceara Nova, 1978.

CÂMARA MUNICIPAL DE CURITIBA. Código de Posturas (1912). Curitiba, 1912.

\_\_\_\_\_. História dos 300 Anos da Câmara Municipal de Curitiba.

CAMARGO, 2007. **Pintores da Paisagem Paranaense**. Disponível em: <<http://www.gilsoncamargo.com.br/blog/pintores-da-paisagem-paranaense/>>. Acesso em 23 set. 2020.

CANDIEIRO, Adegmar Silva. Entrevista concedida à Gláucia Pereira do Nascimento, em 05 de setembro de 2019, em Curitiba.

CARVALHO, T. V. R. de. **A identidade do movimento Hip-Hop curitibano a partir da análise do discurso de letras de música de Rap**. 2011. 142f. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná (PR), 2011. Disponível em: [https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/26304/Dissertacao\\_finalizada\\_Tatiane.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/26304/Dissertacao_finalizada_Tatiane.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Acesso em: 18 fev. 2020.

CARVALHO, A. S. Uma cidade excludente: Planejamento urbano e a segregação socioespacial em Curitiba. **Anais do II SNPD**. Florianópolis: UDESC, v. 1, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Vivendo às margens: Habitação de Interesse Social e o processo da segregação socioespacial em Curitiba**. 2014. 314f. Dissertação (Mestrado em Urbanismo, História e Arquitetura da Cidade). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014b. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/129103>. Acesso em: 18 out. 2020.

CARVALHO, A.S.; SUGAI, M. I. Estado, investimentos e exclusão social: a produção do espaço da pobreza em Curitiba. Local: Campinas. **Revista Oculum Ensaios** (PUCCAMP), v. 11, n 2, p 317-334, 2014.

\_\_\_\_\_. Vivendo às margens de Curitiba: a segregação socioespacial sob o enfoque das políticas e práticas habitacionais na “cidade modelo”. **Anais III Enamparq**. São Paulo: Universidade Mackenzie, 2014.

CARVALHO, T. V. R. **O silêncio sobre o negro na construção da identidade de Curitiba: Memória e Esquecimento**. 2016, 178 f. Tese (Doutorado em Letras) - Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2016. Disponível

em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/44171>. Acesso em: 18 out. 2020.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre a colonização**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CIRQUEIRA, D. M. **Entre o corpo e a teoria**: a questão étnico-racial na obra e na trajetória socioespacial de Milton Santos. 2010. 159 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - IESA, Universidade Federal de Goiás, Goiânia (GO), 2010. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/1884/34054>>. Acesso em: 27 out. 2019.

CORREIO DE NOTÍCIAS. Um show diferente vai marcar a passagem do Dia da Abolição. Curitiba, 1986.

CRUZ, V. C. R-existências, territorialidades e identidades na Amazônia. In: **Terra Livre**, ano 22, v. 1, n. 26, jan-jun/2006. Disponível em: <[http://www.agb.org.br/files/TL\\_N26.pdf](http://www.agb.org.br/files/TL_N26.pdf)>. Acesso em: 16 mai. 2020.

CRUZ, Valter do Carmo. **Pela outra margem da fronteira**: território, identidade e lutas sociais na Amazônia. 2006. 199 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - PósGeo. Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro (RJ), 2006.

DAMATTA, R. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DALZIRA, Iyagunã. Entrevista concedida à Glaucia Pereira do Nascimento, em 14 de agosto de 2019, em Curitiba.

DIÁRIO DA TARDE. **Desordem**. Curitiba, 1900.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências da afro-brasilidade**: história e memória. Releitura, Belo Horizonte, n. 23, 2008.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FALCÃO, I. dos. **Corpo e ancestralidade**: uma proposta pluricultural de dança-arteeducação. Salvador: EDUFBA, 2002.

FERNANDES, Elton. Entrevista concedida à Gláucia Pereira do Nascimento, em 02 de março de 2019, em Curitiba.

FERREIRA, Danilo Cardoso; RATTTS Alex. Segregação racial em Goiânia: representação dos dados de cor ou raça (IBGE, 2010). **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 11, n. 3, p. 170-192, 2017.

FILOPOL. Núcleo de filosofia e política (Unifesp). **O que é lugar de fala?** Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=IcyFgc\\_DmxY&t=2736s](https://www.youtube.com/watch?v=IcyFgc_DmxY&t=2736s)>. Acesso em: 18 jun. 2019.

FLÁVIO, L. C. **A geografia e os “territórios de memória” (as representações de memória do território)**. Faz Ciência, v. 15, n. 21, Jan/Jun 2013.

\_\_\_\_\_. **Memória (s) e território:** elementos para o entendimento da constituição de Francisco Beltrão-PR. 2011, 386f. Tese (Doutorado em Geografia) - Departamento de Geografia, UNESP, Presidente Prudente (SP), 2011.

FREITAS, J. C. **Colorado:** a primeira Escola de Samba de Curitiba. Curitiba: Edição do autor, 2009.

FREITAS, S. C. de. O cotidiano dos escravos em Antonina. **Revista Vernáculo**, Curitiba, v. 1, n. 3, p. 85-106, 2000.

FONTES, B. A. Os espaços de sociabilidade na construção dos territórios. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, São Paulo, v.14, n. 4, p. 165-179, 2018.

GAZETA DO POVO. **Na Sociedade 13 de Maio a data passará em branco**. Curitiba, 1988.

GAZETA DO POVO. **“Estamos comemorando uma mentira”**. Curitiba, 1988.

GAZETA DO POVO. **A força da pejoração**. Curitiba, 1988.

GOMES, N.L. Cultura negra e educação. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 23, p. 75 - 85, mai./ago. 2003a.

\_\_\_\_\_. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 167-182, jan./jun. 2003b. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a12v29n1>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. **Educação Anti-racista:** caminhos abertos pela Lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sem perder a raiz:** corpo e cabelo como símbolo da identidade negra. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. **O movimento negro educador:** saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **A compreensão da tensão regulação/emancipação do corpo e da corporeidade negra reinvenção da resistência democrática.** Revista Perseu, local, v. 17, n. 17, ano 12, p. 123-142, mai. 2019.

GONÇALVEZ, C. W. P. **Amazônia, Amazônias.** São Paulo: Contexto, 2001.

GONZALEZ, L. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** Revista de Ciências Sociais Hoje, Local: Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, L.; HASENBALG, C. **Lugar de negro.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GOULART, M. **Escravidão africana no Brasil: das origens à extinção do tráfico.** São Paulo: Alfa-Ômega. 1975.

GROSFOGUEL, R. **Descolonizando los paradigmas de la economía-política: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global.** 2005. Disponível em: <[http://www.grupalfa.com.br/arquivos/Congresso\\_trabalhosII/palestras/Ramon.pdf](http://www.grupalfa.com.br/arquivos/Congresso_trabalhosII/palestras/Ramon.pdf)>. Acesso em: 12 mai. 2019.

GUIMARÃES, G. F. O conceito de lugar no processo-projeto patrimonial negro-brasileiro. In: COSTA, Carmem Lúcia. (Org.). **Espaço e Diferença: abordagens geográficas da diferenciação étnica, racial e de gênero.** 1ed. Goiania: Gráfica UFG, 2018, v. 1.

GUTIÉRREZ, H. **Donos de terras e escravos no Paraná: padrões e hierarquias nas primeiras décadas do século XIX.** **Revista de História,** local: São Paulo, v. 25, n.1, p. 100-122. 2006.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Rio de Janeiro, 2006.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. **Manifestações da Cultura no Espaço.** Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p. 169-190.

\_\_\_\_\_. **Territórios alternativos.** São Paulo: EDUFF/Contexto, 2002.

\_\_\_\_\_. **O mito da desterritorialização: Do “fim dos territórios” à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. **Território e multiterritorialidade: um debate.** Geographia, Niterói, UFF, ano 9, n. 17, p. 19-46, 2007.

HOSHINO, T.A. P. **Entre o 'espírito da lei' e o 'espírito do século': a urdidura de uma cultura jurídica da liberdade nas malhas da escravidão (Curitiba, 1868-1888).** 2013, 440f. Dissertação (Mestrado em Direito). Setor de Ciências Jurídicas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2013.

HOSHINO, T. A. P.; FABRIS, P.B. Sociedade Operária Beneficente 13 de Maio: Mobilização negra e contestação política no pós-abolição. In: MENDONÇA, J. M.N.; SOUZA, J. U. S. (Orgs.). **Paraná Insurgente: história e lutas sociais - sécs. XVIII a XXI**. Curitiba: Casa Leiria, 2018. v. 1. p. 51-64.

IBGE. **Base de informações do Censo Demográfico 2010: Resultados do Universo por setor censitário**. Disponível em: <<http://www.censo2010.ibge.gov.br/resultados>>. Acesso em: 03 ago. 2019.

INOCÊNCIO, N. O. Sujeito, corpo e memória. In: BRANDÃO, A. P. (Org.). **Saberes e fazeres**. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, v. 1, 2006.

JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo. Francisco Alves, 1960.

KILOMBA, Grada. **Quem pode falar?** Disponível em: <<http://www.pretaenerd.com.br/2016/01/traducao-quem-pode-falar-grada-kilomba.html>>. Acesso em: 12 mai. 2019.

LEFEBVRE, H. **A Revolução Urbana**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.

LEITE, I.B. Território negro em área rural e urbana: algumas questões. Terras e territórios de negros no Brasil. In: **Textos e debates: núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas**, Local: Santa Catarina, v. 2, n. 2, ano I, p. 39-46, 1991.

\_\_\_\_\_. Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: LEITE, I. B. (Org.). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, p. 5-42, 1996.

LINHA PRETA. Disponível em: <<https://linhapretacuritiba.wixsite.com/linha-preta>>. Acesso em 18 out. 2020.

LOPES, T.A; SOUZA, M. G. L.; CRUZ, C.M. **Memórias coletivas de ativistas do movimento social negro, sobre suas ações nas décadas de 1980 e 1990 em Curitiba**. Mimeo. 2010.

LOPES, TÂNIA. Entrevista concedida à Glaucia Pereira Nascimento, em 27 de julho de 2019, em Curitiba.

LUGARES DE AXÉ. **Inventário dos terreiros de Candomblé de Curitiba e Região Metropolitana**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCkEPJmQKhu3doBiiR1B089w>>. Acesso em 02 fev.

2020.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.) **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MARA, Michele. Entrevista concedida à Gláucia Pereira dos Santos, em 03 de março de 2019, em Curitiba.

MARTINS, Alaerte. Entrevista concedida à Gláucia Pereira do Nascimento, em 15 de abril de 2019, em Curitiba.

MATIAS, Dirléia Aparecida. Entrevista concedida à Gláucia Pereira do Nascimento, em 22 de junho de 2019, em Curitiba.

MATTOS, I. [Ivy] G. de. Estética afro-diaspórica e o empoderamento crespo. **Pontos de Interrogação**. local: Bahia, v. 5, n. 2, p. 37-53, jul./dez. 2015.

MATTOS, J. R. de. **Que arraial que nada, aquilo lá é um areal**. O Areal da Baronesa: imaginário e história (1879-1921). 2000, 198f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História. Departamento de História, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

MENDONÇA, J. M. N. História e memória da escravidão no Paraná: possibilidades de uma produção na perspectiva da História Pública. In: **Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**, Anais do VII Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Local: Curitiba Instituição UFPR, 2015. p. 1-17.

\_\_\_\_\_. Escravidão, africanos e afrodescendentes na “cidade mais europeia do Brasil”: identidade, memória e história pública. **Tempos Históricos**, local: Uniãoeste, Marechal Cândido Rondon, v. 20, n. 1, p. 218-240, 2016.

MIGNOLO, W. D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 35-54.

MORAES, P. R. B.de; SOUZA M. G.de. Invisibilidade, preconceito e violência racial em Curitiba. **Revista de Sociologia e Política**, local: Curitiba, v. 13, n. 13, p. 7-16, nov. 1999. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/39234>>. Acesso em: 16 fev. 2019.

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Projeto História.

São Paulo: PUC-SP. N° 10, p. 12. 1993.

MUNANGA, K. **Negritude**: usos e sentidos. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012a.

\_\_\_\_\_. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? **Revista da ABPN**, v. 4, n. 8, p. 06-14, 2012b.

OLIVEIRA, Cristiane. Entrevista concedida à Glaucia Pereira do Nascimento, em 17 de outubro de 2019, em Curitiba.

OLIVEIRA, Vânia. **“ARA-ÌTÀN: a dança de uma rainha, de um carnaval e de uma mulher”**. Dissertação de Mestrado em Dança. UFBA, Salvador, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19744>. Acesso em: 10 out. 2019

OLIVEIRA, E. D. de. **“Epistemologia da ancestralidade”**. Disponível em: <[https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo\\_oliveira\\_-\\_epistemologia\\_da\\_ancestralidade.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf) >. Acesso: 09 jan. 2020.

\_\_\_\_\_. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, local, v. 18, n.18, p. 28- 47, 2012.

OLIVEIRA, Eduardo D. **A Ancestralidade na Encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada**. 252 f. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Departamento de Antropologia. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2001.

OLIVEIRA, D.A. de. **Por uma Geografia das relações raciais**: o racismo na cidade do Rio de Janeiro. 2011. 274 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense, Niterói (RJ), 2011.

\_\_\_\_\_. O marketing urbano e a questão racial na era dos megaempreendimentos e eventos no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Rio de Janeiro, v. 16. n.3, p. 85- 106. 2014.

\_\_\_\_\_. Africanidades. **Revista Cátedra Digital**, Rio de Janeiro, v. 2, 2016. Disponível em: <https://revista.catedra.puc-rio.br/index.php/2016/11/03/africanidades/>. Acesso em 18 out. 2020.

OLIVEIRA, D. **Curitiba e o mito da cidade modelo**. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

PAIXÃO, Vera. Entrevista concedida à Glaucia Pereira do Nascimento em 14 de novembro de 2019, em Curitiba.

PENA, E.S. **O jogo da face**: a astúcia escrava frente aos senhores e à lei na Curitiba provincial.1990. 189f. Mestrado (Mestrado em História). Setor História, Universidade



Federal do Paraná, Curitiba, 1990.

PEREIRA, Débora. Entrevista concedida à Glaucia Pereira do Nascimento, em 28 de novembro de 2019, em Curitiba.

PEREIRA, L. F. L. **Paranismo**: o Paraná inventado. Cultura e imaginário no Paraná da I República. 2. ed. Curitiba, PR: Aos quatro ventos, 1998.

PEREIRA, M. R.de M. **Semeando Iras Rumo ao Progresso**: ordenamento jurídico e econômico da sociedade paranaense, 1829-1889. Curitiba: UFPR, 1996.

POLUCHA, R. S. Ecoville: construindo uma cidade para poucos. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, local: Recife, v. 11, n. 1, p. 41-56. 2009.

PORTO, L.*et al.* **Curitiba entra na roda** - Presença e memória da capoeira na capital Paranaense. Curitiba. Fundo Municipal da Cultura, 2010.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CURITIBA. Plano Preliminar Urbanístico. Curitiba, 1965. Disponível em: <<https://www.curitiba.pr.gov.br/conteudo/plano-diretor-legislacao/1664>>. Acesso em: 05 maio 2019.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Colonialidade do poder como meio de conhecimento: em torno de seus limites e potencialidades explicativas Perspectivas latino-americanas. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf)>. Acesso em: 08 mai. 2019.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, A. J. P. **As etnias e os outros**: as espacialidades dos encontros/confrontos. Espaço e cultura, Rio de Janeiro, v. 2, n. 17-18, p. 77-89, 2004.

\_\_\_\_\_. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

\_\_\_\_\_. Os lugares da gente negra: temas geográficos no pensamento de Beatriz Nascimento e Léia Gonzalez. In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP et Alii, 2012. p. 216-243.

RATTS, A. J. P.; TEIXEIRA, J. P. **Afoxé Axé Omo Odé o Candomblé de Rua em Goiânia**. Geotextos (Online), local: Goiânia, v. 10, n. 1, p. 127-147, 2014.

RAMOS, M. E.R. **Território afrodescendente**: Leitura de cidade através do bairro da Liberdade, Salvador (Bahia). 2007a. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador (BA), 2007. 190f. Disponível: <<https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/11986?mode=full>>. Acesso em: 07 ago. 2019.

\_\_\_\_\_. Origens da Segregação Espacial da População Afrodescendente em cidades brasileiras. In: CUNHA Jr., H.; RAMOS, M. E. R. (Orgs.). **Espaço Urbano e Afrodescendência**: estudos da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas. Fortaleza: UFC Edições, 2007b. p.20-32.

\_\_\_\_\_. Contextos da construção da territorialidade negra em áreas urbanas. **Revista África e Africanidades**, Rio de Janeiro, ano 3, n. 9, maio. 2010. Disponível em: <[http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Contextos\\_construcao\\_territorialidade\\_negra.pdf](http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/Contextos_construcao_territorialidade_negra.pdf)>. Acesso em: 05 abr. 2019.

\_\_\_\_\_. **Bairros Negros**: uma Lacuna nos Estudos Urbanísticos Um estudo empírico-conceitual no Bairro do Engenho Velho da Federação, Salvador (Bahia). 2013. 282f. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador (BA), 2013. 282f.

REIS, Marcia; AMARAL, Will. Entrevista concedida à Gláucia Pereira do Nascimento, em 18 de junho de 2019, em Curitiba.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017. Coleção Feminismos Plurais.

ROLNIK, R. **O que é cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ROSENDAHL, Z. **Espaço e educação na geografia cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. Disponível em:<<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/8090/5875>>. Acesso em: 30 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro), **Estudos Afro-Asiáticos**. Rio de Janeiro, v. 1, n.17, p. 75- 90, 1989.

RODRIGUES, A. P.C; RATTS, A. J.P. Corporeidade negra e espaço público em goiás: a congada de Catalão (GO). **Espaço em Revista**, Goiânia, v. 10, n. 1, p.112 - 121, 2008.

SACK, Robert. **Human territoriality: Its theory and history**. New York: Cambridge, 1986.

SANTO, Diorlei Aparecido do Espírito. Entrevista concedida à Glaucia Pereira do Nascimento, em 02 de fevereiro de 2020, em Curitiba.

SANTOS, R. E. N. dos; SOETERIK, I. M. Escalas da ação política e movimentos sociais: o caso do Movimento Negro Brasileiro e a emergência de políticas educacionais de combate ao racismo. **GEOGRAPHIA (UFF)**, v. 17, p. 69 -97, 2015.

SANTOS, I. P. Capoeira: Educação e Identidade Étnico-Cultural em grupos/academias da cidade de Salvador-BA. **Revista Sitientibus**, Feira de Santana, v.1, n. 30, p. 47-60, 2004.

SANTOS, I. Corpo e Ancestralidade: Uma Configuração Estética Afro-Brasileira. **Revista Repertório**, Salvador, v. 4, n. 24, p.79-85, 2015.

SANTOS, R. E. dos. **Rediscutindo o ensino de geografia**: temas da Lei 10.639. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

SANTOS, R. E. O ensino de Geografia do Brasil e as relações raciais: reflexões a partir da Lei 10.639. In: SANTOS, Renato E. dos. (Org). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais**: O Negro na Geografia do Brasil. 2. ed. Belo Horizonte: Gutenberg, 2009, p. 21-40.

SANTOS, R. E. dos. A Difusão do ideário anti-racista nos vestibulares para negros e carentes. In: SANTOS, S. A. (org.) **Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas**. Brasília: Ministério da Educação, 2005. p.229-249.

\_\_\_\_\_. Sobre espacialidades das relações raciais: Raça, racialidade e racismo no espaço urbano. In: SANTOS, R. E.dos (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis, RJ: DP et al; Brasília, DF: ABPN, 2012. p. 36-67.

\_\_\_\_\_. **O Movimento Negro Brasileiro e sua Luta Anti-Racismo**: por uma Perspectiva Descolonial. Yuyaykusun, URP, Lima, Peru, v. 6, n. 6, p. 93-108, 2013.

SANTOS, R. E.; SILVA, K. S.; SILVA, N. C. Disputa de Lugar e a Pequena África no Centro do Rio de Janeiro: Reação ou ação? Resistência ou r-existência e protagonismo? In: **Anais do Primeiro Seminário Internacional de Urbanismo Biopolítico**. Belo Horizonte, 2017. p. 465- 491.

SANTOS, Brenda. Entrevista concedida à Glaucia Pereira dos Santos, em 18 de novembro de 2019, em Curitiba.

SAQUET, M.A. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007a.

\_\_\_\_\_. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da

(i)materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 22, n. 43, p. 55-76. 2007b.

\_\_\_\_\_. O desenvolvimento numa perspectiva territorial, multidimensional e democrática. **Revista Resgate**, Campinas, v. 19, n. 21, 2011c.

SAQUET, M.A.; CANDIOTTO, L.Z. P.; ALVES, A.F. Construindo uma concepção reticular e histórica para estudos territoriais. In: PEREIRA, S. R.; COSTA, B. P. da; SOUZA, E. B. C.de (Orgs.). **Teorias e Práticas territoriais: análises espaço-temporais**. São Paulo: Expressão Popular, 2010. p. 85-97.

SERPEJANTE, A. P. Festa do Rosário em Curitiba (2009-2015): Religiosidade afro e a disputa pela memória na cidade. In: **XXIX Simpósio Nacional de História**. 2017. Disponível em: <[https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502851481\\_ARQUIVO\\_FestadoRosarioemCuritiba.pdf](https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502851481_ARQUIVO_FestadoRosarioemCuritiba.pdf)>. Acesso em: 17 mar. 2019.

SCIREA, D. F.; MARTINEZ, M.M.F.; VIDAL, L. A. P. A irmandade do rosário em Curitiba – a obliteração dos negros na história da cidade. Pesquisa coletiva PET História UFPR. **Cadernos de Clio**, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 155-169. 2016. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/clio/article/view/50303>>. Acesso em: 10 mar. 2019.

SILVA, Paulo Vinícius Baptista da. Entrevista concedida à Glaucia Pereira do Nascimento, em 09 de novembro de 2020, em Curitiba.

SILVA, Ângela Maria da. Entrevista concedida à Gláucia Pereira do Nascimento, em 04 de julho de 2019, em Curitiba.

SOUSA JÚNIOR, J. P. de. Irmandades religiosas: espaços de devoção e disputas políticas na Paraíba oitocentista. In: Simpósio Nacional de História, 25. 2009, Fortaleza. Anais do XXV Sim???? Cadernos de Clio. Curitiba: ANPUH, v. 7, n. 2, 2016. 169 Simpósio Nacional de História – História e Ética. Fortaleza: ANPUH, 2009. CD-ROM

SOUZA, M. G. **Juventude negra e racismo: o movimento hip hop em Curitiba e a apreensão da imagem de “Capital Européia” em uma “harmonia racial”**, p 220 f 2003. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba (PR), 2003.

\_\_\_\_\_. **Ações afirmativas e inclusão de negros por “cotas raciais” nos serviços públicos do Paraná**. p. 467, 2010. Tese (Doutorado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Ciências e Letras, Unesp, Araraquara (SP), 2010.

SOUZA, M. L. G. de S. **A África está em nós: história e cultura afro-brasileira: africanidades paranaenses**. João Pessoa: Grafset, 2013.

SODRÉ, M. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA, M. J. L. Território: Sobre Espaço e Poder, Autonomia e Desenvolvimento. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Geografia: Conceitos e Temas**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 165-205.

\_\_\_\_\_. Território da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Orgs.) **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 57-73.

\_\_\_\_\_. Território e (des) territorialização. In: SOUZA, M. L. **Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013. p. 325-330.

TEIXEIRA, Marli. Entrevista concedida à Gláucia Pereira do Nascimento, em 02 de dezembro de 2019, em Curitiba.

TELLES, E. **O Significado da Raça na Sociedade Brasileira**. Trad. Ana Arruda Callado. Versão divulgada na internet em agosto de 2012. Disponível em: [http://telles.faculty.soc.ucsb.edu/uploads/8/7/5/2/87525260/livro\\_o\\_significado\\_da\\_raca\\_na\\_sociedade\\_brasileira.pdf](http://telles.faculty.soc.ucsb.edu/uploads/8/7/5/2/87525260/livro_o_significado_da_raca_na_sociedade_brasileira.pdf)>. Acesso: 02 mar. 2019.

URBS. **Linha Turismo**. Disponível em: <https://www.urbs.curitiba.pr.gov.br/transporte/linha-turismo>>. Acesso em: 14 set. 2019.

WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento otro desde la 'diferencia colonial. In: WALSH, C. *et al.* **Interculturalidad, descolonización del estado e del conocimiento**. Buenos Aires: Signo, 2006. p. 131-152.

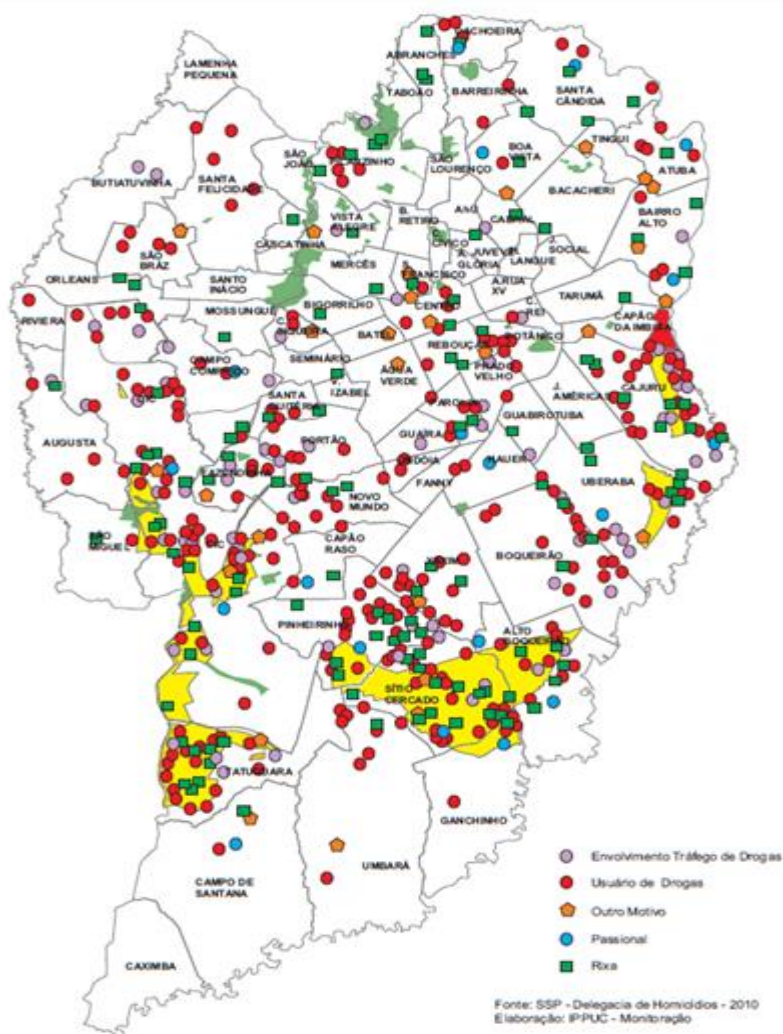






## ANEXO C – MAPA TODOS OS HOMICÍDIOS POR LOCAL DE OCORRÊNCIA (2010)

Regiões onde são registrados grandes índices de violência da cidade. Os mapas de todos os homicídios são classificados em: Envolvimento Tráfego de Drogas, usuário de drogas, passional, rixa e outros motivos. Ao analisarmos os dados, verificamos também que as regiões habitadas pela população de alta renda (de 10 a 14 salários mínimos), como apresentado no terceiro capítulo (MAPA 4), registram baixíssimos ou inexistentes dados sobre taxas de homicídios os bairros Mossunguê, Seminário, Batel, Bigorrião, Alto da Glória, Juvevê, Hugo Langue, Jardim Social, Cabral e Ahú.



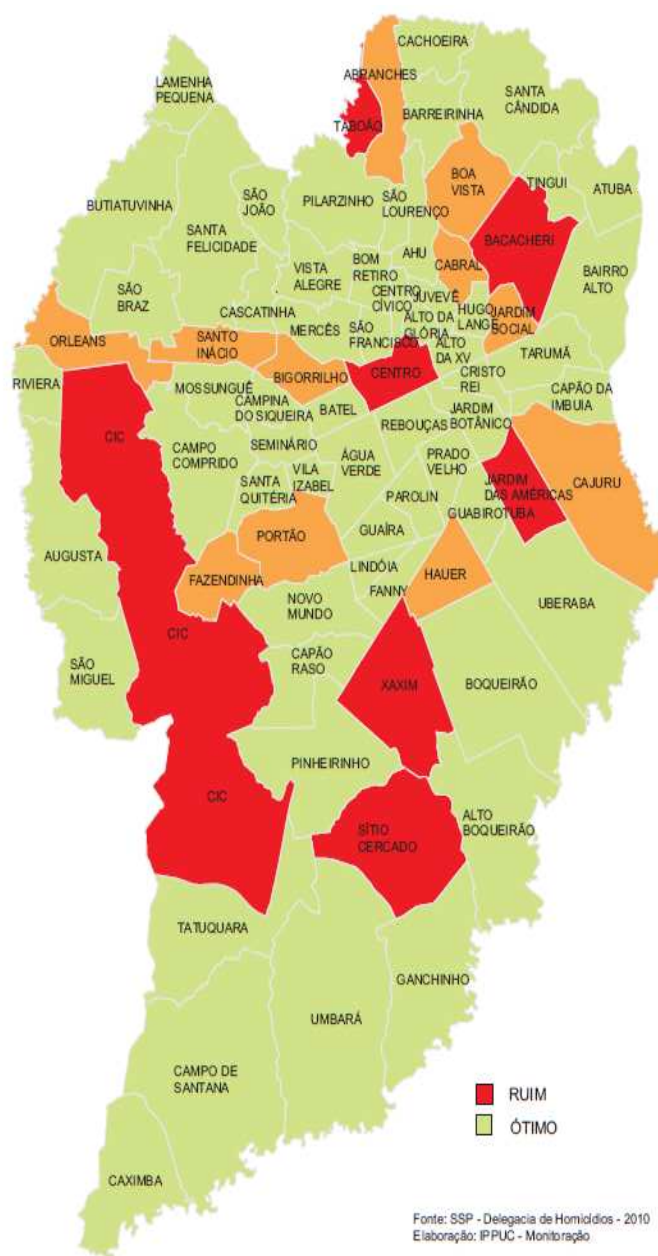
FONTE: IPPUC (2010)





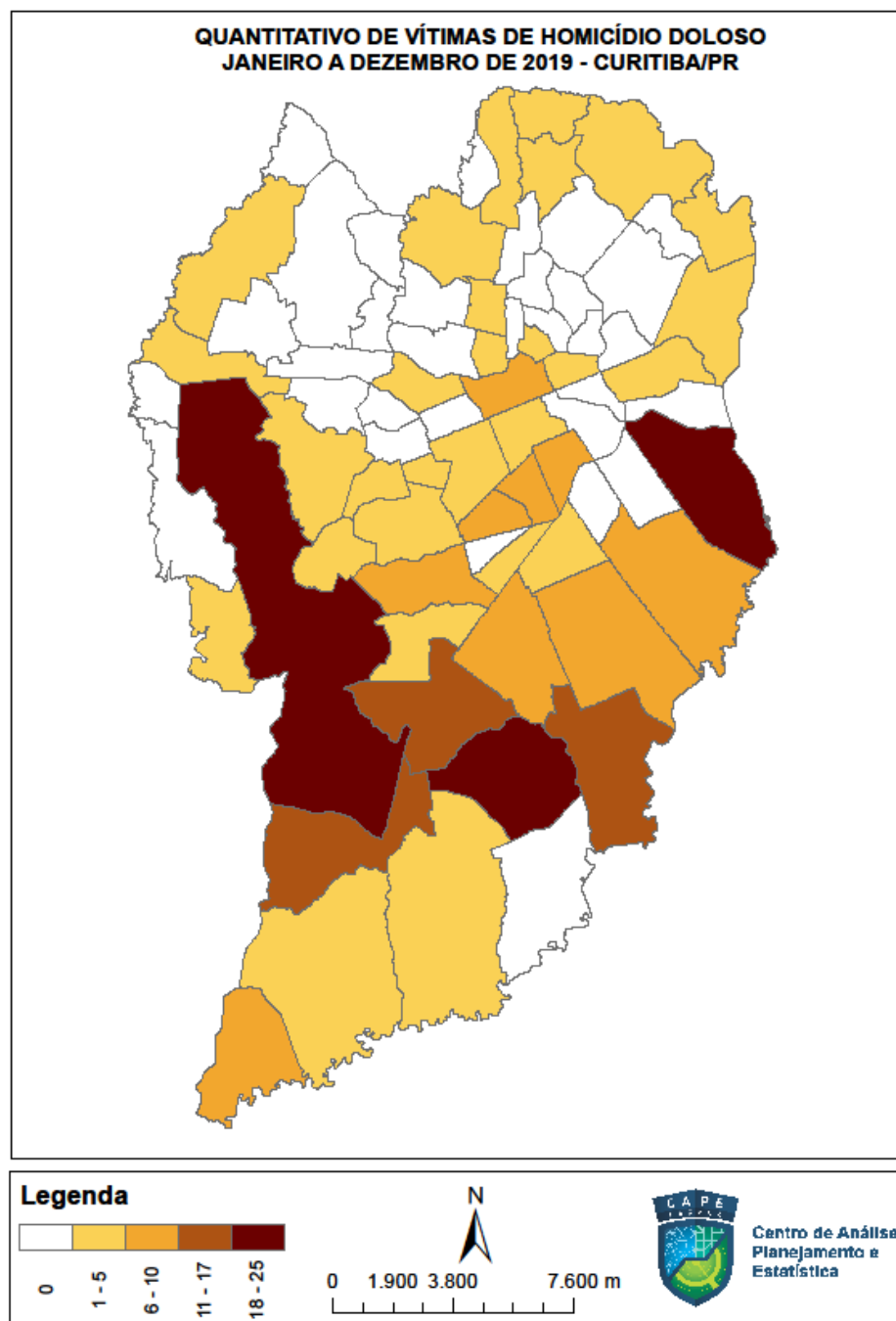
## ANEXO E- MAPA - CONFRONTO COM A POLÍCIA NA CIDADE DE CURITIBA – 2010

Os índices referentes aos bairros com maiores confrontos com a polícia, ganham destaque os bairros: CIC, Sítio Cercado, Centro, Xaxim, Jardim das Américas, Bacacheri Taboão, classificados como Ruim.



FONTE: IPPUC (2010).

**ANEXO F - MAPA - QUANTITATIVO DE VÍTIMAS DE HOMICÍDIO DOLOSO  
JANEIRO A DEZEMBRO DE 2019 - CURITIBA/PR- 2010**



Fonte: Secretaria de Segurança Pública (2019).

Os mapas nos mostram como se especializa a segregação socioespacial na cidade de Curitiba. A população branca que possui um maior poder aquisitivo está inserida em espaços diferenciados/privilegiados na cidade com maiores atuações do poder público, ao contrário da população negra que está localizada em bairros com menores rendas e áreas mais distantes do centro, distantes dos benefícios de equipamentos públicos e de infraestrutura. Podemos observar também, com base nas estatísticas disponíveis, que as áreas mais pobres, principalmente com a presença de ocupações e (SEHIS) são as áreas mais prejudicadas com a violência. Em relação ao número de homicídios, os bairros classificados em “Ótimo”, ou seja, que apresenta um baixo índice de homicídios são os bairros de alta renda localizados na parte central, já os bairros considerados “Ruins”, pois apresentam elevados índices de violência, são os bairros de menores rendas, localizados na região sul da cidade (dentre os bairros, a Cidade Industrial de Curitiba (CIC), Sítio Cercado e Cajuru, onde está a maior população negra).

Não quero apontar que a pobreza gera violência, ou, em outras palavras, que pessoas pobres cometem crimes, mas sim apontar que a desigualdade gera violência. O próprio Estado que criou essa desigualdade na medida em que não tem como preocupação proporcionar moradias adequadas, educação, o mercado de trabalho, ou seja, condições básicas de vida para determinados grupos, deve também ser o agente para diminuir essas desigualdades. Infelizmente, o que o Estado tem como foco é a repressão. Como mostrado anteriormente no Mapa Confronto com a polícia, CIC, Sítio Cercado, Centro, Xaxim, Jardim das Américas, Bacacheri e Taboão são bairros classificados como “Ruim”, tendo em vista que apresentam maiores índices desses confrontos. Eis, então, a problemática no genocídio da população negra.

Infelizmente, essa é realidade presente em várias cidades brasileiras. Grandes áreas de bairros periféricos/ocupações irregulares são habitadas majoritariamente por uma população de baixa renda e negra, conforme apontam diversos estudos, tal como o Atlas da violência (2019), do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). Os negros são os que mais sofrem com a violência, têm uma expectativa de vida menor e, em geral,

são os mais pobres. O Atlas de 2019 apresenta uma continuidade do processo de desigualdade racial nos indicadores de violência letal no Brasil de 2017. Os dados mostram que 75,5% das vítimas de homicídio eram negras. Para cada indivíduo não negro vítima de homicídio, houve 2,7 negros mortos (INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). Atlas da Violência 2019. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com\\_content&view=article&id=34786&catid=9&Itemid=8](http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=34786&catid=9&Itemid=8)>. Acesso: 08 set. 2019.